بيير بورديو

ما معنى أن تتكلم

اقتصاد التبادلات اللغوية

ترجمة
رشيد بازي



المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

إهداء لـ..

صديق مكتبة والكتب والكلمات

أبو بكر الصديق حمتي

ما معنى أن تتكلم

اقتصاد التبادلات اللغوية

مكتبة | 1330

الكتاب : ما معنى أن تتكلم ـ اقتصاد التبادلات اللغوية
المؤلف : بيير بورديو
الطبعة : الأولى 2023
عدد الصفحات : 288
القياس : 14.5 × 21.5
الإيداع القانوني : 2022MO3100
الترقيم الدولي : 978-9920-677-41-1

الناشر: **المركز الثقافي للكتاب**
الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف : +212522810406
فاكس +212522810407
markazkitab@gmail.com
بيروت / لبنان
الحمراء ـ شارع المقدسي ـ بناء بلبيسي
هاتف : +9611747422
فاكس +9611744733

بيير بورديو

مكتبة | 1330

ما معنى أن تتكلم
اقتصاد التبادلات اللغوية

ترجمة
رشيد بازي

مراجعة
إبراهيم تيبة

العنوان الأصلي للكتاب
«CE QUE PARLER VEUT DIRE»
Pierre Bourdieu

المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

المحتويات

تمهيد

في مقالته التي تحمل عنوان محاولة *من أجل إدخال مفهوم الكمية السالبة فـي الفلسفة*، يتخيل كانط Kant رجلا يملك عـشر درجات من البخل ويجهد لاكتساب اثنتي عشرة درجة باتجاه محبة الجار، كما أنه هناك آخر يملك ثلاث درجات من البخل وبإمكانه أن يجهد مدفوعا بنفس النية للوصول إلـى سبع درجات ويتوصل إلـى القيام بعمل سخاء يشمل أربع درجات. ويخلص إلـى أن الأول أرفع منزلة، من الناحية الأخلاقية، من الثاني، هذا على الرغم من أنه عندما يخضع إلـى معيار الأعمال، درجتان مقابل أربع، يصبح وبلا جدال أدنـى منزلة. ربما يتوجب علينا الخضوع إلـى حسابات رياضية مماثلة للقيمة عندما يتعلق الأمر بالحكم على الأعمال العلمية. فمن البديهي أن العلوم الاجتماعية تقف فـي صف الرجل ذي العـشر درجات فـي البخل، وبإمكاننا التوصل إلـى تقدير أكثر إنصافا لقيمتها إذا عرفنا كيف نتوصل، مثل كانط، إلـى أخذ القوى الاجتماعية التـي عليها أن تتغلب عليها بعين الاعتبار. وحقيقة ما قيل لا تظهر بوضوح أكثر مما تظهر عليه عندما يتعلق الأمر بالموضوع الخاص بالمادة التـي أحكمت قبضتها علـى مجموع العلوم الاجتماعية، اللغة الموحدة وغير القابلة

للقسمــة، والتـي أُسست، حسـب سوسور Saussure، علـى الاقصاء لكل اختـلاف اجتماعـي لازم ومـلازم، أو كما هو الشأن بالنسبة لتشومسكي Chomsky، علـى إعطاء الأفضلية للخصائص الشكلية للنحو على حساب الإكراهات الوظيفية.

وبما أني سبق لـي، قبل أن تصل الموضة إلـى أوجها بقليل، وأقدمت علـى بحث مدرسي، لم ينـشر، لحسن حظي، أبدا، حيث اعتمدت علـى "قراءة" منهجية لكتاب *دروس فـي الألسنية العامة* وذلك قصد تأسيس "نظرية عامة للثقافة"، فلقد كنت ربما أكثر إحساسا من غيري اتجاه التأثيرات الأكثر بروزا للعيان للسيطرة التي تمارسها تلك المادة المهيمنة، سواء تعلق الأمر بالتدوين الحرفـي للكتابات النظرية، أم بالنقل الميكانيكي لمصطلحات تم التعامل معها انطلاقا من قيمتها الخارجية، أو بكل الافتراضات التي تتم على نحو عشوائي والتي بفصلها للعمل المنتهي opus operandi عن نمط العمل modus operandi تؤدي إلـى تأويلات غير منتظرة وأحيانا غريبة. إلا أن الصمود فـي وجه موجات الشغف كما تظهر فـي المحافل الدنيوية لا صلة له بالرفض الذي لا يقصد منه سوى إجازة الجهل: ما قام به سوسور، ثم، عندما تبينت لي نواقص نموذج اللفظ (والممارسة) كتطبيق، ما قام به كذلك تشومسكي والذي يذهب إلـى وجود استعدادات توليدية، بدا لـي علـى أنهما يطرحان أسئلة أساسية علـى السوسيولوجيا.

يبقـى أن طرح هذه الأسئلة بالشدة التـي تستحقها يستلزم تجاوزنا للحدود التي يتضمنها حتى القصد من جعل الألسنية البنيوية تصبح

نظرية صرفة. وتجدر الإشارة إلـى أن تقرير مصير الألسنية المعاصرة قد تم علـى نحو كلـي منذ اللحظة التـي أقدم فيها سوسور على تدشينها بالفصل على نحو حاسم بين "الألسنية الخارجية" و"الألسنية الداخلية"، حاصرا اسم الألسنية فـي الأخيرة، مبعدا بذلك كل الأبحاث التـي تدخل اللغة فـي علاقة مع الإثنولوجيا والتاريخ السياسي للناس الذين يتكلمونها وجغرافية المجال الذي تستعمل فيه، وذلك علـى اعتبار أنها لا تقدم شيئا إلـى معرفة اللغة فى حد ذاتها. لم يتم ميلاد الألسنية البنيوية إلا بجعل اللغة مستقلة عن الـشروط الاجتماعية التـي تنتج ويعاد إنتاجها فيها وتستعمل فيها، وعليه فلا يمكن لها أن تصبح العلم المسيطر على العلوم الاجتماعية دون أن تحدث مفعولا إيديولوجيا، وذلك بإضفاء مظاهر العلمية على عملية التطبيع التـي تخضع لها المواد الرمزية والتـي ليست سوى منتوجات تاريخية: نقل النموذج الفونولوجى خارج حقل الألسنية أدى إلـى تعميم تصنيفات القرابة، التـي تعتبر علـى أنها أنساق أسطورية أو آثارا فنية، علـى مجموع المنتوجات الرمزية، وهذا عمل افتتاحي مكن الألسنية من أن تصبح طبيعية *أكثر من سائر العلوم* الاجتماعية *الأخرى* وذلك لأنها تعزل الأدوات اللغوية عن الظروف الاجتماعية التي يتم فيها انتاجها واستعمالها.

من البديهـي القول بأن مستويات استعداد مختلف العلوم لاستقبال حصان طروادة هذا كانت متباينة. فالعلاقة الخاصة التـي تربط عالم الإثنولوجيا بموضوع دراسته، وصفة المحايد "المتفرج الذي يقف على نفس المسافة من كل الأطراف" التـي تمكنه وضعيته كملاحظ

أجنبـي من الحصول عليها، جعلت من علم الإثنولوجيا الضحية المثلـى. بالإضافة، طبعا، إلـى التقاليد المتبعة فـي تاريخ الفن والأدب، وفـي هذه الحالة، فاستيراد مناهج فـي التحليل تفترض تحييد الوظائف أدى إلـى تكريس نوع من الفهم للعمل الفني لم يتوقف يوما المطلعون علـى المطالبة به، أي التنظيم "الصرف" و"الداخلي" صرفا والمُقـصي لكل أشكال الإحالة "الاختزالية" إلـى "الخارج"، ومن هنا أصبح ممكنا لعلم الدلائل الأدبي، كما كان ذلك بالنسبة لطاحونة الأدعية فـي مجال آخر، أن يرفع الإجلال الذي يحيط بالعمل الأدبـي إلـى أرقـى مستوى من العقلانية دون أن يغير من وظائفه فـي شيء. وفـي جميع الأحوال فالوضع بين قوسين للاجتماعي الذي يمكن من التعامل مع اللغة ومع أى منتوج رمزى آخر، علـى أنه قصدية لا هدف من ورائها، ساهم إلـى أبعد حد فى نجاح الألسنية البنيوية، وذلك بجعل التمارين "الصرفة" لتحاليل داخلية وشكلية صرفة تكتسب السحر ذاته الذي يوجد لدى كل لعبة لا طائل يرجى منها.

كـان يتوجـب إذن استخـلاص كـل النتائـج الممكنة مما دأب الألسنيون ومقلديهم على كبته بقوة وهو أن "الطابع الاجتماعي للغة يمثـل إحـدى خصائصها الداخلية"، كما جاء التأكيد على ذلك في كتاب *دروس في الألسنية العامة*، وبأن الاختلاف الاجتماعي لازم وملازم للغة. هذا مـع العلـم أن الخطوة لا تخلو من مخاطر ليس أقلهـا شأنـا مظاهر الفظاظة التـي تلازم أدق التحليلات وأشدها صرامـة والتـي تبدو قادرة على العمل على عودة المكبوت ومذنبة

بذلك، أي باختصار ما يجب القيام به هو سداد أعلى مقابل ممكن للوصول إلى الحقيقة مقابل الحصول على أدنى ربح ممكن من التمايز[1].

---

(1) في القسم الثاني من هذا المؤلف أعيد طرح نصوص مختلفة سبق ونشرت، بعدما تم إخضاعها لعمليات تعديل تتفاوت مستوياتها من حيث العمق:
بالنسبة للفصل الأول، الخطاب المرخص له. ملاحظة حول الظروف الاجتماعية المفسرة لفعالية الخطاب الطقوسي،
Actes de la recherche en sciences sociales, 5-6, novembre 1975, pp. 183-190 ;
بالنسبة للفصل الثاني، طقوس التعيين،
Actes de la recherche en sciences sociales, 43, juin 1982, pp 58-63.
([وهذا النص] هو نسخ لمداخلة قدمت في ندوة نظمت تحت عنوان "طقوس العبور اليوم" وذلك في نوشاتيل بتاريخ أكتوبر 1981)؛ بالنسبة للفصل الرابع، الوصف والأمر،
Actes de la recherche en sciences sociales, 38, mai 1981, pp. 69-74.
في القسم الثالث أعيد نشر النصوص كالتالي: بالنسبة للفصل الثاني، قراءة ماركس: ملاحظات نقدية حول "ملاحظات نقدية حول كتاب *قراءة الرأسمال*"،
Actes de la recherche en sciences sociales, 5-6, novembre 1975, pp. 65-79 ;
بالنسبة للفصل الثالث، الشمال والجنوب. مساهمة في تحليل المفعول المسمى مونتسكيو
Actes de la recherche en sciences sociales, 35, novembre 1980, pp. 21-25.

I . اقتصاد التبادلات اللغوية

لا يمكن للسوسيولوجيا أن تبقى بمنأى عن كل أشكال السيطرة التي مازالت الألسنية ومفاهيمها تفرضها حتى اليوم على العلوم الاجتماعية إلا بإلقاء الضوء على عمليات تركيب المادة التي تم تشييد هذا العلم عليها والظروف الاجتماعية لإنتاج وتوزيع مفاهيمه الأساسية. ونقل النموذج الألسني بالسهولة التي تم بها إلى ميدانَي الإثنولوجيا والسوسيولوجيا لم يكن ممكنا إلا بعد ربط الألسنية بما هو جوهري، أي الفلسفة الثقافاوية التي تجعل من اللغة مادة للتفكير بدل أن تكون أداة للعمل وممارسة السلطة. القبول بالنموذج السوسوري وفرضياته يعني التعامل مع العالَم الاجتماعي كمجال للتبادلات الرمزية واختزال العمل في فعل التواصل الذي، شانه في ذلك شأن اللفظ بالمفهوم السوسوري، لا هدف يرجى من وراءه سوى فك شفرته بواسطة رمز أو شفرة أو لغة أو ثقافة[1].

---

(1) سبق لي وحاولت في موضع آخر أن أحلل لاوعي البنيوية الابستيمولوجي، وأعني مختلف الفرضيات التي تمكن سوسور من إظهارها بشكل جلي وهو بصدد تشكيل مادة خاصة بالألسنية، وتم نسيانها أو كبتها من طرف المستعملين اللاحقين للنموذج السوسوري

(cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, pp. 51 et sq.)

وللقطيعة مع هذه الفلسفة الاجتماعية يجب العمل على تبيان بأنه إذا كان من المشروع التعامل مع العلاقات الاجتماعية، شأنها في ذلك شأن علاقات السيطرة ذاتها، على أنها تفاعلات رمزية، أي علاقات تواصل تنطوي على معرفة واعتراف، فمن الواجب علينا ألا ننسى بأن التبادلات اللغوية التي تعتبر علاقات تواصل بامتياز، هي كذلك علاقات سلطة رمزية يتم من خلالها تفعيل علاقات قوة بين المتكلمين أو بين الجماعات التي ينتمون إليها. مجمل القول، فيجب تجاوز ضرورة الاختيار بين أحد الأمرين، إما الاقتصاداوية أو الثقافاوية، والعمل على تأسيس اقتصاد للتبادلات الرمزية.

كلما تكلمنا، بل كلما أقدمنا على أي عمل بشكل عام، نجد أنفسنا في ظرفية، في نقطة التقاء مجموعات مسببات مستقلة. فهناك من جهة الاستعدادات المتعلقة بالسمت والمشكلة اجتماعيا، والتي تتضمن ميولا من نوع خاص للكلام ولقول أشياء معينة (الصالح التعبيري) والقدرة اللغوية التي يتم تحديدها بمعزل عن الباقي على أنها القدرة التي تمكن من التوليد بشكل لا متناهي لخطابات مطابقة لقواعد النحو وعلى أنها القدرة الاجتماعية التي تمكن من استعمال هذه الكفاءة في أوضاع معينة؛ وهناك، من جهة أخرى، بنيات السوق اللغوية والتي تفرض نفسها متخذة شكل نسق يتضمن إمكانية رقابة أو مجازاة خاصتين.

وهذا النموذج البسيط للإنتاج والتوزيع اللغويين على أنهما يشكلان العلاقة التي تربط ما بين السموت اللغوية والأسواق التي تعرض فيها منتوجاتها لا يرمي إلى رفض التحاليل الألسنية الصرفة للشفرة أو

تبديلها، بل إلى تسهيل فهم الأخطاء والإخفاقات التي لا بد للألسنية من التعرض لها كلما انطلقت من عامل واحد دون العوامل الأخرى الجديرة بالاهتمام، ويتعلق الأمر بالكفاءة اللغوية الصرفة والمحددة على نحو مجرد وخارج كل العلائق التي تربطها بظروف إنتاجها الاجتماعية، وذلك لتفسير الخطاب في ظرفيته وما تحمله من خصوصية. ومن ثمة، فمادام الألسنيون باقيين على جهلهم لهذه الحدود التي يتشكل علمهم انطلاقا منها، فلا مفر لهم من الجهد دون فائدة علهم يجدون في اللغة ما يوجد مطبوعا في العلاقات الاجتماعية التي تستعمل فيها، أو من ممارسة السوسيولوجيا دون الوعي بذلك، ما قد يتضمن مخاطر كالعثور في النحو ذاته على ما وضعه فيه دون الوعي به الألسني من خلال السوسيولوجيا العفوية التي يعتمدها.

فالنحو لا يحدد المعنى إلا على نحو جزئي وكل عملية تعيين شامل لمدلول خطاب ما لا يمكن أن تتم إلا بربطه بسوق ما، وهناك جزء لا يستهان به من مختلف العوامل التي تساهم في تحديد تعريف عملي للمعنى والتي تأتي إلى الخطاب من الخارج وعلى نحو آلي. يستمد المعنى الموضوعي الذي يظهر خلال عملية التوزيع اللغوي المبدأ المؤسس له أولا من القيمة التمايزية الناتجة عن العلاقة التي يعقدها، عن وعي أو عن لاوعي، المتكلمون بين المنتوج اللغوي الذي يعرضه كل متكلم محدد اجتماعيا وبين المنتوجات المقترحة على نحو متزامن في فضاء اجتماعي معين. هناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه وهو أنه لا يمكن للمنتوج اللغوي أن يتحقق كرسالة بشكل كامل إلا إذا تم التعامل معه على أنه كذلك، أي أن يخضع لعملية تفكيك، وبأن الترسيمات

التأويلية التي يستعملها المتلقون أثناء تسلمهم وإعادة تشكيلهم للمنتوج المقترح قد تكون إلى حد ما بعيدة عن تلك التي حددت للمنتوج الوجهة التي عليه أخذها. وهذه التأثيرات التي لا يمكن تفاديها بأي شكل من الأشكال هي التي تمكن السوق من أن تلعب دوراً ما في إنتاج ليس فقط القيمة الرمزية ولكن معنى الخطاب كذلك.

يجوز لنا انطلاقا من هذا المنظور أن نتناول من جديد مسألة الأسلوب، والذي يعتبر على أنه "انحراف فردي عن المعايير التي تحددها عادة اللغة"، وتحضير خاص يرمي إلى إضفاء خصائص تمايزية على الخطاب، ويجب التعامل معه على أنه عرض للمشاهدة لا وجود له خارج العلاقة التي تجمعه بذوات مشاهدة تتوفر على استعدادات تمييزية فارقة تمكنها من القيام بتمايزات بين طرق القول المتبعة على اختلافها وبين مختلف فنون القول بخاصيتها التمييزية. وبناء على هذا فالأسلوب، سواء تعلق الأمر بالشعر مقارنة بالنثر أو بطريقة النطق الخاصة بطبقة ما (اجتماعية أو جنسية كانت ام عمرية) مقارنة بتلك التي توجد لدى طبقة أخرى، لا وجود له خارج العلاقة التي تجمعه بفاعلين قادرين بحكم الترسيمات التي يتوفرون عليها للإدراك والتقييم على إعطائه شكل مجموعة من الفوارق المنسقة والتي لا يمكن إدراكها إلا على نحو توفيقي. ليست "اللغة" ما يتم توزيعه في السوق ولكن مجموعة خطابات تتوفر على خصائص أسلوبية مميزة، وذلك سواء تعلق الأمر بعملية الإنتاج، وذلك على اعتبار أن كل متكلم يجعل من اللغة المشتركة لغة فردية، أم بعملية التلقي، وذلك على اعتبار أن كل متلق يساهم في انتاج الرسالة التي

يتلقاها ويعمل على تقييمها من خلال ما يضيفه إليها من كل ما يملك من تجربة فردية وجماعية. بإمكاننا أن نُعمم ما قلناه على الخطاب الشعري ليشمل كل خطاب كيفما كان، وذلك على اعتبار أنه يتيح للمفعول الذي يوقظ عادة تجارب تختلف من شخص لآخر من أن يصل إلى أقصى كثافة ممكنة. فإذا كان المعنى التقريري يمثل "ذلك الجزء الثابت والمشترك بين كل المتكلمين"[1] فإن المعنى الإيحائي يحيل، على خلاف ذلك، إلى خصوصية التجارب الفردية، ومرد ذلك أنه يتشكل في علاقة محددة اجتماعيا يدخل فيها المتكلمون بكل ما يملكون من مختلف أدوات التملك الرمزي. تتضمن عملية التواصل مفارقة وذلك لأنها تفترض وجود واسطة مشتركة لا يمكن لها أن تكون موفقة -وهذا يبدو جليا في حالات قصوى من قبيل تلك التي تقتضي كما هو الشأن غالبا في الشعر، نقل مشاعر،- إلا بإثارتها وإحيائها لتجارب فريدة، أي موسومة اجتماعيا. تكون المفردة في المعجم جاهزة لأن يستفاد منها بكل الأوجه، وبما أنه تم تحييد العلاقات العملية التي تستعمل فيها فلا وجود اجتماعيا لها، في حين أنه في الممارسة فلا وجود لها إلا في قلب أوضاع هي التي تحددها، إلى حد أن نواة المعنى التي تبقى نسبيا مستقرة على الرغم من تنوع الأسواق قد تبقى محجوبة عن الأنظار[2]. وكما يلاحظ ذلك فيندريس

---

(1) Cf. G. Mounin, *La communication poétique, précédé de Avez-vous lu Char ?*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 21-26.

(2) يمكن القول بأن القدرة على فهم مختلف المعاني للمفردة الواحدة على نحو متزامن (والتي تعمل الاختبارات المعروفة باختبارات الذكاء على قياسها) أو بالأحرى القدرة على استخدامها على مستوى الممارسة (كما هو الشأن على =

Vendryès، فلو كانت المفردات تكتسب دائما وعلى نحو متزامن كل معانيها لأصبح الخطاب لعبا مستمرا على المفردات. فلو كانت كل المعاني التي قد تحملها مستقلة على نحو كامل كما هو الشأن بالنسبة لفعلَي locare – louer و louer – laudare فكــل المعاني التي بإمكانها اكتسابها ستكون مستقلة عن بعضها البعض على نحو كامل، ويصبح من المستحيل إخضاعها للعب على المفردات (لأهداف إيديولوجية على نحو خاص)[1]. يتم تحديد مختلف المعاني التي قد تكتسبها مفردة ما في العلاقة التي تربط النواة الثابتة والمنطق الخاص

= سبيل المثال بالنسبة لإعادة تفعيل المدلول الأصلي لمفردة عادية، كما يحلو للفلاسفة أن يقوموا بذلك) يمكن اعتبارها على أنها مقياس جيد للنموذج الأمثل للقدرة العالِمة التي تخول صاحبها إمكانية الانسلاخ عن الأوضاع وكسر العلاقة العملية التي تربط عادة المفردات بسياقاتها العملية، ما ينتج عنه حصر المفردات في معنى واحد دون سواه والتعامل معها في حد ذاتها ولذاتها، أي باعتبارها الموضع الهندسي الذي تتلاقى فيه كل العلاقات الممكنة والرابطة بأوضاع يتم التعامل معها على أنها "حالات الممكن الخاصة". وإذا كانت هذه القدرة على اللعب على الفوارق اللغوية على نحو متتابع أو، وهذا هو الأهم، على نحو متزامن، تعتبر بدون شك من بين القدرات الأكثر إجحافا من حيث النحو الذي يتم عليه توزيعها، فذلك راجع إلى أن التمكن من تنوع الاختلافات اللغوية، وخاصة العلاقة باللغة التي تفترض وجودها لا يمكن اكتسابهما إلا في ظروف وجودية معينة تتيح للمرء أن يدخل في علاقة مع اللغة تتسم بالترفع والمجانية (الرجوع إلى

P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Rapport pédagogique et communication*،

وهي دراسة للطريقة التي تتسع بها *سعة السلم اللغوي* طبق الأصول الاجتماعية، ما يعني دراسة درجة التمكن من مختلف التنوعات اللغوية).

(1) J. Vendryès, *Le langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris, Albin Michel, 1950, p. 208.

بمختلف الأسواق والتي عليها أن تتموقع موضوعيا بالنسبة للسوق التي تتحدد فيها المعاني الأكثر تداولا. وهذه المعاني لا توجد على نحو متزامن إلا في الوعي العالِم والذي يدفعها إلى الظهور مُفكّكا بذلك التضامن العضوي الذي يوجد بين الكفاءة والسوق.

وتجدر الإشارة إلى أن الدين والسياسة يستمدان مفعولهما الايديولوجي الأكثر فعالية من الإمكانات التي يتيحها لهما تعدد المعاني اللازم والملازم للغة الشرعية بفضل قدرتها على التواجد في كل مكان. في مجتمع مبني على فوارق تكون المعاني التي تحملها المفردات التي يقال عنها مشتركة من قبيل العمل، الأسرة، الأم، الحب، في الواقع متباينة وربما متنافرة، وذلك على اعتبار أن أفراد نفس "المجموعة اللغوية" يستعملون كل قدر استطاعته نفس اللغة وليس لغات مختلفة، إلا أن توحيد السوق اللغوي يتطلب بكل تأكيد التكاثر باستمرار للمدلولات المتضمنة في نفس الدلائل[1]. ويذكر باختين Bakhtine بأنه في الأوضاع الثورية تكتسب المفردات المشتركة معاني متعارضة فيما بينها. عمليا لا وجود لمفردات محايدة، فالبحث الميداني يظهر، على سبيل المثال، بأن النعوت المستعملة عادة للتعبير عن الذوق باختلاف أنواعه غالبا ما تحمل معاني مختلفة، وأحيانا متعارضة فيما بينها، بحسب الطبقات: فمفردة "متقن"، وهي المفضلة لدى البرجوازيين الصغار، يرفضها المثقفون على اعتبار أنها بالنسبة إليهم

---

(1) متطلبات الإنتاج وربما حتى السيطرة، تستلزم وجود حد أدنى من التواصل بين الطبقات، ما يعني إمكانية حتى الأفراد الأكثر فقرا (المهاجرون على سبيل المثال) من امتلاك نوع من الحد الأدنى الحيوي اللغوي.

تبدو فعلا بمظهر بورجوازي صغير، ضيق، حقير. تعدد المعاني الملاحظ في اللغة الدينية والمفعول الإيديولوجي الذي يحدثه بتوحيد الأضداد أو انكار الانقسامات يرجع إلى الأمر التالي: بحكم عمليات إعادة التأويل التي يتطلبها إنتاج وتلقي اللغة المشتركة من طرف متكلمين يحتلون مواقع مختلفة في الفضاء الاجتماعي، ما يعني أنهم يحملون نوايا ومصالح مختلفة، فهي [اللغة الدينية] قادرة على التحدث إلى كل المجموعات وبإمكان كل المجموعات استعمالها، على عكس لغة الرياضيات والتي لا يمكن لها أن تؤمن احتفاظ مفردة مجموعة على معنى واحد لها دون القيام بعملية مراقبة صارمة لانسجام مجموعة علماء الرياضيات. الديانات التي يقال عنها أنها كونية ليست كذلك بالمعنى ذاته وبالشروط ذاتها التي تلاحظ في حالة العلوم.

اللجوء إلى لغة خضعت لعملية تحييد يفرض نفسه كلما تعلق الأمر بتحضير إجماع عملي بين مختلف الفاعلين أو مجموعات الفاعلين الذين لديهم مصالح مختلفة على نحو جزئي أو كلي، أي، وهذا بديهي، وفي الدرجة الأولى، حقل الصراع السياسي الشرعي، وكذلك مختلف المعاملات والتفاعلات التي تظهر في الحياة اليومية. عملية التواصل بين الطبقات (أو بين المجموعات العرقية، كما هو الشأن في المجتمعات الكولونيالية أو شبه الكولونيالية) تشكل دائما وضعية حرجة بالنسبة للغة المستعملة كيفما كانت. فهي تتجه دائما صوب الرجوع إلى المعاني المُحملة على نحو جلي بمعانٍ إيحائية اجتماعية، "عندما ننطق بكلمة مزارع أمام شخص آت لتوه من القرية، فليس من السهل دائما معرفة كيف سيتلقاها." يمكن القول بناء على ما سبق بأنه

لا وجود لمفردات بريئة، وعملية الكشف هذه لها مفعول موضوعي من شأنه أن يكسر ما تحمله اللغة العادية من مظاهر الوحدة. فكل مفردة، وكل عبارة، مهيأة لأن تأخذ معنيين متعارضين فيما بينهما حسب الطريقة التي سيفهمها بها كل من المُرسِل والمتلقي. المنطق الآلي المتحكم في الأفعال والذي يدفع بمكر صوب الاستعمالات العادية، يتضمن باستمرار خطر الوقوع في "الزلة"، وهو خطر كفيل بنسف في لحظة واحدة كل الإجماع الذي يدين بوجوده إلى ما بذل من أجله من اهتمام مبني على علم ومعرفة وعلى استراتيجيات تتطلب من كل الأطراف العمل على مراعاتها.

إلا أنه سيكون من الصعب علينا فهم فعالية الخطابين السياسي والديني الرمزية على نحو كلي إذا اختزلناها في المفعول الذي يحدثه سوء الفهم الذي يدفع بالأفراد إلى الاعتقاد بأنهم يجدون أنفسهم في نفس الرسالة، على الرغم من أنهم يتعارضون فيما بينهم في سائر الأمور بدون استثناء. الخطابات العالِمة قد تستمد فعاليتها من التطابق الخفي الذي يوجد بين بنية الفضاء الاجتماعي الذي يتم فيه إنتاجها، والذي يشمل الحقل السياسي والحقل الديني والحقل الفني والحقل الفلسفي، وبين بنية حقل الطبقات الاجتماعية التي يوجد فيها المتلقون والتي يؤولون الرسالة انطلاقا منها. التماثل الذي يلاحظ بين التعارضات المكونة للحقول المختصة وحقل الطبقات الاجتماعية يمكننا من فهم الازدواجية الملتبسة الجوهرية التي تلاحظ على نحو خاص عندما تنتشر الخطابات الباطنية خارج حقلها الضيق وتخضع لنوع من التعميم على نحو آلي، لتصبح بذلك أقوالا يجوز لكل

المسيطرين والمسيطر عليهم استعمالها، بعد أن كانت أقوالا تستعمل من طرف المسيطرين والمسيطر عليهم الموجودين في حقل محدد.

ويبقى على العلوم الاجتماعية أن تأخذ بعين الاعتبار استقلالية اللغة والمنطق النوعي الذي يحكمها والقواعد الخاصة التي تعمل طبقها. فلا يمكن لنا، وهذا الأمر له أهمية خاصة، أن نفهم المفعول الرمزي للغة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار هذا المعطى والذي تم التأكد منه آلاف المرات، وهو أن اللغة هي أولى الآليات الشكلية التي لا حدود لإمكانياتها التوليدية. فلا شيء يستحيل عن القول كما أنه بالإمكان قول اللاشيء. بإمكاننا أن نقول أي شيء في اللغة، في حدود القواعد النحوية. ولقد أصبح من المعروف، منذ فريغ Frege بأنه يمكن أن يكون للمفردات معنى دون أن تحيل إلى أي شيء. ما يعني بأنه بإمكان الصرامة الشكلية أن تحجب الانفصالات الدلالية. علم اللاهوت بكل أصنافه وكل الثيوديسيات السياسية تستفيد من قدرات اللغة التوليدية، والتي بوسعها أن تتجاوز حدود الحدس والاختبار التجريبي، التي تمكنها من إنتاج خطابات صحيحة من حيث الشكل ولكنها فارغة من حيث الدلالة. تمثل الطقوس الحد الأقصى لكل الظروف التي يتم فيها فرض أمر ما، وحيث يتم مزاولة كفاءة تقنية قد تعتريها نواقص على قدر كبير من الأهمية إلا أنها تمكن من تفعيل كفاءة اجتماعية تتعلق بمتكلم شرعي مرخص له بالكلام، وبالكلام على أنه يملك سلطة. يلاحظ بينفنيست Benveniste بأن المفردات المستعملة في اللغات الهندية-الأوروبية للتعبير عن الحق ترجع إلى جذر فعل "قال". بإمكان القول المستقيم، والذي يلائم تماما من الناحية الشكلية، أن

يدعي، وحظوظ نجاحه في هذا الادعاء ليست بالقليلة، بأنه يقول الحق، أي ما يجب أن يكون. وهؤلاء الذين يرون مثل ماكس فيبر Max Weber بأنه بالإمكان مقابلة الحق السحري أو الكاريزمائي، كما يلاحظان خلال القَسم الجماعي أو التحكيم الإلهي، بحق عقلاني مبني على الحساباوية والتوقعية، ينسون بأن حتى الحق الأكثر صرامة في عقلانيته لا يعدو أن يكون عملا نابعا من سحر اجتماعي كتب له أن ينجح في تحقيق أهدافه.

يمكن اعتبار الخطاب القانوني على أنه كلام إبداعي يكفيه التلفظ بشيء لإظهاره للوجود، وعلى أنه الحدود التي تتجه صوبها كل الأقوال الإنجازية التي قد تتضمن تبريكا أو لعنة أو أمرا أو أمنية أو شتما، أي الكلام الإلهي، الحق الإلهي الذي يكفيه، كما الحدس الأصل intuitus originarius الذي ينسبه كانط إلى الله، التلفظ بالأشياء لإظهارها إلى الوجود، على العكس من الأقوال المشتقة والخبرية والتي تكتفي بتسجيل معطيات موجودة مسبقا. يجب علينا أن نتذكر دائما بأن اللغة هي الدعامة بامتياز لكل من يحلم بالسلطة المطلقة، وذلك بالنظر إلى القدرة التوليدية اللامتناهية، والأصلية كذلك بالمعنى الكانطي للكلمة، التي تتوفر عليها وذلك راجع إلى قدرتها على الإظهار إلى الوجود فقط بإنتاج تمثلات للوجود يعترف بها الجميع وتجد بذلك سبيلها إلى التحقق.

الفصل الأول

إنتاج وإعادة إنتاج اللغة الشرعية

"الأمر هو كما قلتَ أيها الفارس، يجب أن تكون هناك قوانين لحماية المعارف المكتسبة.

لنأخذ على سبيل المثال تلميذا ما من تلامذتنا المتفوقين، وليكن متواضعا، مجتهدا، كما أنه اعتاد منذ أن بدأ يتلقى دروسه الأولى في النحو على امتلاك دفتر صغير يدون فيه مختلف التعابير التي تثير اهتمامه. سيتمكن خلال عشرين سنة التي قضاها لا يترك كلمة واحدة تخرج من أفواه أساتذته دون فحصها من توفير مكسب ثقافي صغير: ألا يمكن القول بأن هذا المكسب هو ملك له كما المنزل والمال؟"

ب. كلوديل، *الحذاء الأطلسي*.

"*على النقيض من الثروات التي بالإمكان تملكها على أنحاء لا تقبل التغيير*، تمكن اللغة من إنشاء مشاعة كاملة على نحو طبيعي يساهم الجميع في حفظها تلقائيا مستفيدين في ذلك مما يأخذونه بكل حرية من *الكنز الكوني*[1]." وعندما يتحدث أوجست كونت Auguste comte عن

(1) A. Comte, *Système de politique positive*, t. II, Statique sociale, 5e éd., Paris, Siège de la Société positiviste, 1929, p 254 (خط التشديد مني).

التملك الرمزي على أنه نوع من المشاركة الصوفية التي تبقى في متناول الجميع وعلى نحو موحد ولا تقبل أي شكل من أشكال انتزاع الملكية، فهو يقدم تعبيرا نموذجيا لذلك التوهم بشيوعية لغوية والذي يلاحق كل النظريات الألسنية بدون استثناء. وهكذا يتبين بأن سوسور يحل مسألة الظروف الاقتصادية والاجتماعية لتملك اللغة دون الحاجة أبدا إلى طرحها، وذلك باللجوء، كما يفعل كونت، إلى استعارة الكنز والتي يطبقها سواء تعلق الأمر ب"الجماعة" أم بالفرد: فهو يتحدث عن "الكنز الباطني"، عن "كنز مودع عن طريق ممارسة اللفظ لدى جماعة من الأشخاص المنتمين إلى مجموعة واحدة"، "فاللغة موجودة لدى الجماعة في شكل جملة من الإرتسامات المودعة في كل دماغ". ويُحسب لتشومسكي أنه فكر في تزويد الذات المتكلمة بعموميتها وبشكل علني بالكفاءة العالية التي تكتفي التقاليد السوسورية بتزويدها إياها ضمنيا: "تتعامل النظرية الألسنية أساسا مع *متحدث-مستمع مثالي، مندمج في مجموعة لغوية منسجمة تعرف لغتها حق المعرفة* وتبقى في منأى عن *التأثيرات غير الملائمة من الناحية النحوية* من قبيل محدودية قدرة الذاكرة على الحفظ، السهو، الشرود إن على مستوى التركيز أو الاهتمام، أو الأخطاء التي قد ترتكب أثناء تطبيق المعرفة اللغوية عند الأداء. هذا، على ما يبدو لي، هو الموقف الذي تبناه مؤسسو الألسنية العامة الحديثة ولا وجود لحد الساعة من سبب مقنع لتغييره[1]." انطلاقا من وجهة النظر هذه

---

(1) N. Chomsky, *Aspeccts of the Theory of Syntax*, Cambridge, M. I. T. Press, 1965, p. 3 ; =

وباختصار فالكفاءة بالمفهوم التشومسكي ليست إلا اسما آخر للغة بالمفهوم السوسوري[1]. فبالإمكان عقد مطابقة بين اللغة من حيث هي "كنز كوني" يوجد عند كل فرد كإحدى ممتلكات الجماعة المشتركة وبين الكفاءة اللغوية على أنها "مودعة" لدى كل فرد تأتيه من هذا "الكنز" أو كمساهمة يقدمها كل فرد من أفراد "المجموعة اللغوية" إلى هذا المتاع العمومي. وتغيير اللغة من طرف تشومسكي يخفي الحيلة القانونية fictio juris التي يلجأ إليها ليبدل القوانين الثابتة المتحكمة في الخطاب الشرعي لتصبح معايير كونية تستعمل للتأكد من أن الممارسة اللغوية مطابقة أم لا، وليخفي مسألة الشروط الاقتصادية والاجتماعية لاكتساب الكفاءة الشرعية ولإنشاء السوق التي يتم فيها تحديد وفرض تعريف للشرعي واللاشرعي[2].

= وأيضا

P. N. Chomsky et M. Halle, *Principes de phonologie générative*, trad. Encrevé, Paris, Le Seuil, 1973, p. 35 (خط التشديد مني)

(1) وتجدر الإشارة إلى أن تشومسكي أقدم هو بنفسه على عملية التماهي هذه على نحو جلي، على الأقل عندما أشار إلى أن الكفاءة هي "معرفة النحو" (ن. تشومسكي وم. هال، المصدر السابق) أو "النحو التوليدي المبطن".

(N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory*, London, The Hague, Mouton, 1964, p. 10).

(2) صحيح أن هابيرماس Habermas يتوج نظريته الخالصة حول "الكفاءة التواصلية"، وهي عبارة عن *تحليل لجوهر* وضعية التواصل، بإعلان نوايا فيما يتعلق بدرجات القمع ومستوى نمو قوى الإنتاج، إلا أنه لم يسلم من التأثير الإيديولوجي الناتج عن عملية تحويل ما لم يصرح به في نظرية الكفاءة عند تشومسكي من نسبي إلى مطلق. =

ولا أدل على أن كل ما يقوم به الألسنيون هو الإدماج في نظرياتهم لموضوع مشكل مسبقا غافلين عن *القوانين الاجتماعية لتشكيله* وعاملين في جميع الأحوال على حجب نشأته الاجتماعية، من فقرات وردت في كتاب *دروس في الألسنية العامة* حيث يناقش سوسور العلاقة الموجودة بين اللغة والفضاء[1]. ساعيا إلى أن يبرهن على أن اللغة هي التي تحدد الفضاء وليس العكس، يلاحظ سوسور بأن اللهجات واللغات لا تعرف حدودا طبيعية، بحيث أنه عندما يحدث ابتكار صوتي، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لتبديل حرف c اللاتيني بحرف s، فهو يحدد مجال انتشاره معتمدا في ذلك على القوة الداخلية لمنطقه المستقل، ويمر عبر عموم الذوات المتكلمة التي تقبل أن

= J. Habermas, « Toward a Theory of Communication Competence », *in* H. P. Dreitzel, *Recent Sociology*, 2, 1970, pp. 114-150).

وحتى لو كانت *الأمثلة* (التي تظهر بشكل جلي من خلال اللجوء إلى مفاهيم من قبيل "التمكن من مكونات الحوار الكونية" أو "وضعية الكلام كما تحددها الذاتية الخالصة") مجرد فكرة عابرة ومؤقتة ولا يراد منها سوى "المساعدة على إيجاد دراسة "لتشويهات البين ذاتية الصرفة"، فهي تؤدي عمليا إلى إقصاء علاقات القوة التي تتواجد تحت أشكال متغايرة في علاقات التواصل، ولا أدل على ذلك من اقتراض مفاهيم دون إخضاعها للنقد، كما هو الشأن بالنسبة للقوة الكلامية illocutionary force والتي تميل إلى وضع قوة المفردات في المفردات ذاتها وليس في شروط استعمالها المؤسساتية.

(1) فردينان دي سوسير، *دروس في الألسنية العامة*، تعريب صالح القرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، طرابلس، الدار العربية للكتاب، 1985، صص300-305.

تكون وسيلة نقل له. وفلسفة التاريخ هذه التي تجعل من الدينامية الداخلية للغة المبدأ الوحيد الذي يحكم حدود توزيعها، من شأنها أن تحجب عملية التوحيد السياسية بالمعنى الحصري للكلمة التي تؤدي في النهاية إلى جعل مجموعة معينة من "الذوات المتكلمة" تقبل عمليا باللغة الرسمية.

اللغة بالمفهوم السوسوري هي عبارة عن شفرة قانونية وتواصلية في نفس الآن توجد وتبقى خارج مستعمليها ("الذوات المتكلمة") واستعمالاتها ("اللفظ") وتتوفر عمليا على كل الخصائص التي يكون هناك اتفاق عام على أنها توجد في اللغة الرسمية. فهي تتوفر، على عكس اللهجات، على كل الشروط المؤسساتية الكفيلة بمساعدتها على تعميم تقنينها وسلطتها. وبحكم أنها معروفة ومعترف بها (بشكل كامل إلى حد ما) وتستعمل كمحرك لها السلطة السياسية، فهي تساهم بدورها في تعزيز السلطة التي تمكنها من تأسيس سيطرتها، وذلك على اعتبار أنها تُأمن الحد الأدنى من التواصل، وهو الشرط الأساسي للإنتاج الاقتصادي وحتى السيطرة الرمزية، بين مجموع أفراد "المجموعة اللغوية" والتي تُعرف تقليديا ومنذ بلومفيلد Bloomfield على أنها "مجموعة من الناس يستعملون نسق دلائل واحد"[1].

---

(1) L. Bloomfield, *Language*, London, George Allen, 1958, p. 29.
ومثلما تنسى نظرية اللغة كما وردت عند سوسور بأن اللغة لا تفرض نفسها فقط باللجوء إلى قوتها الخاصة وبأنها لا تتمكن من رسم حدود انتشارها الجغرافي إلا بفعل سياسي تعييني، فعل اعتباطي لا يمكن التعرف عليه من حيث هو كذلك (حتى من قبل علم اللغة نفسه) فنظرية بلومفيلد المتعلقة ب"المجموعة اللغوية" تغفل عن الشروط السياسية والمؤسساتية "للتفاهم البين بيني".

الحديث عن *اللغة* هكذا دون تحديد، كما يفعل الألسنيون، يعني القبول ضمنيا بالتعريف *الرسمي* للغة *الرسمية* المنتمية لوحدة سياسية. فهذه اللغة تفرض نفسها داخل حدود هذه الوحدة على كل التابعين لها على أنها اللغة الشرعية الوحيدة، خاصة عندما يتعلق الأمر بظرف سياسي (وهذه الكلمة هي الترجمة الأكثر دقة لمفردة formal كما ترد عند الألسنيين الإنجليز)[1]. وعلى اعتبار أن اللغة يتم إنتاجها من طرف كتاب لهم مطلق الحق في الكتابة، وتقنن وتثبت من طرف النحويين والأساتذة الذين يتكفلون كذلك بترسيخها وتسهيل التمكن منها، *فهي* code، بمفهوم شفرة تمكن مستعمليها من إجراء مطابقات بين أصوات ومعان، وبمفهوم نسق من المعايير تسطر الاستعمالات اللغوية.

يوجد ارتباط وطيد بين اللغة الرسمية والدولة، سواء تعلق الأمر بنشوئها أم بالطرق التي تستعمل بها في المجتمع. خلال عملية تشكل الدولة تظهر شروط تَشَكل سوق لغوية توحدها وتسيطر عليها لغة رسمية تعتبر بحكم إلزاميتها في المناسبات الرسمية والفضاءات الرسمية (المدرسة، الإدارات العمومية، المؤسسات السياسية، إلخ...)، لغة الدولة وتصبح المعيار النظري الذي تقاس عليه موضوعيا كل

---

(1) نعت formal الذي يطبق على اللغة عندما تكون مراقبة باستمرار ومتقنة ومحكمة بخلاف اللغة التي تكون تلقائية ومتراخية، أو على شخص متكلف ومتصنع ومتمسك بالشكليات، قد يأخذ المعنى ذاته الذي يأخذه النعت الفرنسي formel "رسمي" (a formal dinner، عشاء رسمي) أي تم حسب الأصول، طبق الأصول المعمول بها وطبق القواعد المعترف بها (اتفاق رسمي، a formal agreement).

الاستعمالات اللغوية. كما أنه يفترض في كل واحد أن يكون ملما بالقانون اللغوي الذي توجد وراءه هيئة رجال القانون والنحويين ومحصلي الضرائب والمراقبين والمعلمين المكلفين بالتلقين والمتوفرين على سلطة تخول لهم أن يُخضعوا الأداء اللغوي لكل الذوات المتكلمة *بدون استثناء* إلى الامتحان والتصديق القانوني المتمثل في الشهادة المدرسية.

فلكي يتمكن نمط واحد في التعبير من بين عدة أنماط أخرى (لغة واحدة عندما يتعلق الأمر بالازدواجية اللغوية، استعمال واحد للغة في المجتمعات الطبقية) من أن يفرض نفسه على أنه الوحيد الذي يتمتع بالشرعية، فمن الضروري توحيد السوق اللغوية واختبار مختلف اللهجات (سواء كانت مرتبطة بطبقات أم بجهات وأعراق) عمليا انطلاقا من اللغة أو الاستعمال الشرعي لها. ويبقى الادماج في "مجموعة لغوية" واحدة، والذي يعد نتاجا لسيطرة سياسية تتم إعادة إنتاجها من طرف المؤسسات الكفيلة بفرض الاعتراف الشامل باللغة المسيطرة، هو الشرط الأساسي لإرساء علاقات سيطرة لغوية.

اللغة*المعيار*: منتوج "مُسوّى"

كما أن مختلف فروع الحرف اليدوية كانت تشكل، قبل مجيء الصناعة الكبرى وحسب تعبير ماركس Marx، "عوالم مغلقة" متفرقة، فإن اللهجات المحلية للغة الأويل إلى حدود القرن الثامن عشر، ومختلف اللهجات الجهوية حتى أيامنا هذه، تختلف من رعية إلى أخرى. وكما يتبين من خرائط علماء اللهجات، فالملامح الفونولوجية والصرفية والمعجمية تتوزع بين مناطق لا تتطابق فيما بينها أبدا بشكل

كامل ومن النادر أن تتساوى وحدود الدوائر الإدارية أو الدينية[1]. ففي غياب كل إمكانية "لموضعة" اللغة من خلال الكتابة ولتشفيرها على نحو يحمل تقريبا طابعا قانونيا، وهذا العامل هو الأهم، وهما عمليتان لازمتان لتشكيل كل لغة رسمية، ف"اللغات" لا توجد إلا من خلال الممارسة، أي على شكل سموت لغوية تم تنسيقها، مسبقا ولو على نحو جزئي، ومنتوجات شفوية لتلك السموت[2]. فطالما كان المطلوب من لغة ما هو أن تضمن لمتكلميها حدا أدنى من التفاهم لدى اللقاءات (والتي لا تحصل إلا فيما ندر) بين الضياع والجهات المتجاورة، فلا داعي لاختيار لهجة ما على أن تكون معيارا تقاس عليه باقي اللهجات (هذا لا يمنع من اتخاذ الفوارق التي قد تلاحظ بين اللهجات كذريعة للتأكيد على تفوق إحداها).

---

(1) لا شيء يدفع للتفكير في وجود محتمل للهجات محلية تنقسم إلى لهجات ثانوية تنقسم بدورها إلى أقسام ثانوية ما عدا إذا قبلنا بنقل تمثلات اللغة الوطنية، فهذه الفكرة قد تم تكذيبها بشكل قاطع من طرف علم اللهجات، (أنظر
F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à nos jours*, Paris, A. Colin, 1968, pp. 77-78.
وليس من قبيل الصدفة فقط أن الحركات الوطنية تسقط تقريبا دائما في هذا الوهم، وذلك على اعتبار أنها عندما تنتصر يصبح من اللازم عليها إعادة إنتاج عملية التوحيد ذاتها التي كانت فيما سبق تدين ما قد تخلفه من آثار.

(2) وهذا كان يظهر جليا إبان الثورة [الفرنسية] من خلال الصعوبات التي كانت تعترض عملية ترجمة المراسيم: فاللغة التي كانت تستعمل حينذاك لم تكن تتوفر على مفردات سياسية وكانت منقسمة إلى عدة لهجات، وأصبح من اللازم خلق لغة وسطى (نفس التصرف يلاحظ اليوم لدى المدافعين عن اللغات الأوكستانية والذين ينتجون لغة صعبة الاستعمال عن المتكلمين العاديين، خاصة وأنهم يسعون إلى تثبيتها وتوحيد كتابتها).

إلى حـدود الثـورة الفرنسيـة كانت سيرورة التوحيد اللغوي تتماهى مع سيرورة تشكيل دولة ملكية. ابتداء من القرن الرابع عـشر بدأت "اللهجات" التي كانت في بعض الأحيان تتوفر على بعض الخصائص التي تنسب عادة ل"اللغات" (فأغلبها كان يكتب ويستعمل لتحرير عقود أمام الموثقين وخلال المداولات التي كانت تعقد في مجالس الجماعات، الخ...) واللغات الأدبية (كما هو الشأن بالنسبة للغة الشعر المستعملة في المناطق الأوكستانية)، ومختلف "اللغات المفتعلة" التي كانت تتميز عن اللهجات المستعملة في مجموع التراب التي كانت سارية المفعول فيه، تترك تدريجيا المجال مفتوحا، هذا على الأقل في الأقاليم المركزية للمناطق الأويلية، للغة المشتركة التي كانت تتشكل في باريس في الأوساط المثقفة والتي ترقت إلى مستوى أصبحت فيه هي اللغة الرسمية، كما أنها كانت مستعملة على الشكل الذي أعطاها إياه الاستعمال العلمي، أي المكتوب. وبالتوازي، فمختلف الطرق الشعبية والشفوية الصرفة التي كانت تستعمل بها اللهجات الجهوية التي أزيحت، تدنت إلى أن أصبحت مجرد "لهجات ريفية"، خاصة وأنها تعاني من التجزؤ (الناجم عن تخليها عن الكتابة) والتفكك الداخلي (بسبب الاقتراضات التي يُلجأ إليها إن على مستوى المفردات أم على مستوى التراكيب) الناتجين عن فقدانها لقيمتها الاجتماعية. وبما أنها تُخلي عنها لتصبح محصورة في الأوساط القروية، فهي تُحـدَّ د سلبيا وتحقيريا على اعتبار أنها توضع مقابل الاستعمالات المتميزة أو المثقفة (ومن جملة المؤشرات التي تشهد على ذلك نجد التغير الذي طرأ على مفردة patois والتي كانت تعني

"لغة غير مفهومة" لتعني بعد ذلك "لغة فاسدة وفظة، كتلك التي تتحدثها العامة." (معجم فورتيير، 1690).

الوضعية اللغوية تختلف إلى حد كبير في المناطق التابعة للغة الأوك، على اعتبار أن اللهجة الباريسية لم تحل محل مختلف اللهجات التابعة للغة الأوكستانية لتحرير العقود العامة إلا بحلول القرن السادس عشر والتشكيل التدريجي لتنظيم إداري تابع لسلطة الملك (خصوصا بعد ظهور حشد من الموظفين التابعين للدولة من درجة أدنى أمثال القائم مقامون والحكام والقضاة، إلخ...) ففرض اللغة الفرنسية كلغة رسمية لم يؤد إلى الإلغاء الشامل للهجات بشكلها المكتوب ولا من حيث هي لغة إدارة وسياسة وحتى لغة أدب (مع استمرار انتاج أدبي تحت النظام القديم)، بالإضافة إلى هذا فلقد بقيت مهيمنة في الاستعمالات الشفوية. يلاحظ إذن بأنه كان هناك اتجاه صوب وضعية تتسم بالازدواجية اللغوية، ففي حين كان أفراد الطبقة الشعبية وخاصة المزارعون منهم، لا يستطيعون تجاوز النطاق الضيق للهجات المحلية، كان بإمكان أفراد الطبقة الارستقراطية وبرجوازية الأعمال والتجارة وخاصة البرجوازية الصغيرة المثقفة (وهم الذين قبلوا أن يجري عليهم الأب غريغوري بحثه والذين كانوا يترددون، وإن اختلفت درجة مداومتهم من شخص لآخر، على الثانويات اليسوعية التي كانت تعتبر حينها من المؤسسات المساهمة في توحيد اللغة) أن يستعملوا اللغة الرسمية، كتابة ومشافهة، دون التخلي عن لهجاتهم (والتي استمروا في استعمالها لاحتياجاتهم الخاصة وحتى العامة في بعض الأحيان)، الأمر الذي أهلهم للقيام بدور *الوسطاء*.

وضعية أعضاء هذه البرجوازيات المحلية من الإكليروس والأطباء والأساتذة كانت رهينة بمستوى تحكمهم في وسائل التعبير وهم الرابحون من سياسة توحيد اللغة المتبعة خلال الثورة، فترقية اللغة الرسمية إلى أن تصبح اللغة الوطنية مكنهم عمليا من احتكار كل ما يتعلق بالسياسة وبشكل عام بكل وسائل التواصل مع الحكم المركزي وممثليه والتي كانت تتيح خلال حكم كل الجمهوريات إمكانية تعيين الأعيان المحليين.

وتجدر الإشارة إلى أن فرض لغة شرعية على لهجات أو لهجات ريفية كان في واقع الأمر جزءا من استراتيجية سياسية تهدف إلى تأمين دوام مكتسبات الثورة وذلك بإنتاج وإعادة إنتاج إنسان من طراز جديد. النظرية الكوندياكية[1] التي تجعل من اللغة *منهجا* تتيح إمكانية تماهي اللغة الثورية والفكر الثوري، فلا فرق بين إصلاح لغة وتنقيتها من الاستعمالات المرتبطة بالمجتمع القديم وفرضها بعد تنقيتها وبين فرض فكر خضع هو الآخر لعمليتَي تهذيب وتصفية. سيكون من السذاجة بمكان الربط بين سياسة توحيد اللغة واحتياجات التواصل التقنية بين مختلف أجزاء التراب الوطني وخاصة بين باريس وباقي فرنسا، او الاعتقاد بأنها نتاج مباشر لمجهودات الدولة اتجاه المركزية إلى حد أنها قررت سحق "الخصوصيات المحلية". النزاع الذي نشب بين اللغة الفرنسية والإنتلجنسيا الثورية من جهة وبين اللهجات واللهجات الريفية من جهة أخرى هو نزاع حول السلطة الرمزية وهو

---

(1) نسبة إلى إيتين بونو دو كونديك Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780)، فيلسوف ورجل اقتصاد فرنسي. (المترجم)

يدور حول *تكوين وإعادة تكوين* البنى الفكرية. باختصار، لا يتعلق الأمر فقط بالتواصل ولكن بجعل المتكلمين يعترفون بخطاب سلطوي جديد، له مفرداته السياسية وعباراته للمخاطبة والإحالة وصوره المجازية وطرقه لتلطيف [التعابير]، كما أن تمثلات العالَم الاجتماعي التي يحملها كانت وطيدة الصلة بمصالح مجموعات حديثة الظهور، ومن ثم فهو لا يمكن التعبير عنه باستعمال اللهجات المحلية التي تشكلت باستعمالات مرتبطة بمصالح خاصة بمجموعات المزارعين.

بناء على ما سبق فلم يكن من اللازم وجود لغة *معيار* لا شخصية ومجهولة مثل الاستعمالات الرسمية التي تستخدمها تباعا عملية تسوية نتاجات السموت اللغوية إلا حينما بدأت تظهر إلى الوجود استعمالات لم تكن معروفة من قبل مرتبطة بعملية تشكيل الأمة والتي تعتبر بمثابة مجموعة مجردة مبنية على الحق. والنتيجة المثلى لعملية التقنين والتسوية هذه يمثلها المعجم الذي يراكم بتسجيله على نحو علمي مجموع *الموارد اللغوية* التي تم جمعها على مر الزمن، وعلى الأخص منها كل الاستعمالات الممكنة للمفردة الواحدة (أو كل الصيغ الممكنة للتعبير عن نفس المعنى)، وذلك بوضع الاستعمالات الاجتماعية الغريبة وربما المستبعدة جنبا إلى جنب (والذهاب في بعض الأحيان إلى حد التأشير لتلك التي تتجاوز حدود المقبولية بعلامات الإبعاد من قبيل Vx.[1], Pop.[2], Arg.[3]). وهو بهذا يعطي صورة صادقة

---

(1) Vieux بال.

(2) Populaire شعبي.

(3) Argotique دارجة خاصة.

إلى حد كبير عن اللغة بالمفهوم الذي أعطاه إياها سوسور، أي "مجموع الكنوز اللغوية الفردية" المهيأ ليقوم بكل الوظائف التي يقوم بها عادة كل ناموس "كوني": بإمكان اللغة *المُسوَاة* أن تستعمل دونما احتياج إلى ضغط أو إلى تدخل عامل ظرفي، وأن تخرج من فم مرسل وتصل إلى أذن متلق ما قادر على تفكيكها، وحتى في حالة إذا كانا يجهلان كل شيء عن بعضهما البعض، كما تستلزم ذلك متطلبات التوقعية والحسابية البيروقراطيتين واللتين تفترضان وجود موظفين ومرتفقين كونيين، ولا خصائص تحددهم سوى تلك التي يعينها لهم التعريف الإداري لحالتهم.

يلعب النظام المدرسي خلال عملية تهييئ وشرعنة وفرض لغة رسمية دورا حاسما يتجلى في "فبركة نقاط تشابه تنتج عنها وحدة الوعي التي تعتبر لحمة الأمة". ويواصل جورج دافي Georges Davy قوله بالتذكير بوظيفة المعلم، وهو في الآن ذاته معلم للكلام، ومن ثم، معلم للتفكير: "فهو [المعلم] وبحكم الوظيفة التي يشغلها بإمكانه أن يؤثر على الملكة التي تمكن من التعبير عن الأفكار وإظهار العواطف، ألا وهي اللغة. فعندما يلقن أطفالا لا يعرفونه إلا على نحو غامض ولا يتحدثون سوى لهجات أو ربما لهجات ريفية، نفس اللغة، لغة واحدة واضحة ومثبتة، فهو يدفع بهم ببساطة ومنذ ذلك الوقت المبكر نحو رؤية الأشياء والإحساس بها على نفس النحو. أي أنه يعمل على تشييد وعي الأمة المشترك."[1] النظرية الوورفينية[2] أو، إذا شئنا،

---

(1) G. Davy, *Éléments de sociologie*, Paris, Vrin, 1950, p. 233.

(2) نسبة إلى الألسني الأمريكي بنيامين لي وورف Benjamin Lee Whotf (1897-1941). (المترجم)

الهمبولتية[1]، للغة تدافع عن هذه الرؤية للعمل المدرسي والذي ترى فيه أداة "للإدماج الثقافي والمعنوي"، بالمفهوم الدوركايمي لهذه العبارة، وتمت بأواصر قرابة مع فلسفة دوركايم Durkheim حول الإجماع، ولا أدل على ذلك من عملية الانزلاق التي شهدتها مفردة code والتي جعلتها تغادر مجال الحقوق لتمر إلى الألسنية. Code بمفهوم الشفرة، هو الذي يحكم اللغة المكتوبة التي تتماهى واللغة الصحيحة، وتتعارض مع اللغة المنطوقة (conversational language) والتي تعتبر ضمنيا على أنها أقل قيمة. وانطلاقا من هذا فهو يرقى إلى مستوى قانون (loi) في نظام التعليم وبفضله[2].

لا جدال في أن النظام المدرسي الذي ازداد حدة وتوسعا طوال القرن التاسع عشر[3]، ساهم على نحو مباشر في الحط من قيمة أنماط

---

(1) نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك فلهيلم فون همبولت Friedrich Wihelm von Humboldt (1767-1835). (المترجم).
ظهرت نظرية همبولت الألسنية إلى الوجود بالموازاة مع تمجيد "أصالة" الشعب الباسكي اللغوية والإشادة بالزوج لغة-أمة، وهي على علاقة واضحة مع التصور الذي طرحه همبولت، لدى تأسيس جامعة برلين، للرسالة التوحيدية التي على الجامعة القيام بها.

(2) فالنحو يتوفر على فعالية قانونية حقيقية تمنحه إياها سلطة الشهادات التي يمكنه النظام المدرسي من استعمالها: فإذا أصبح بإمكان النحو وضبط الكلمات (كما هو الشأن، على سبيل المثال، ما حدث سنة 1900 فيما يتعلق بتطابق اسم المفعول مع فعل avoir) أن يحددا ب *مراسيم* فلأن الامتحانات والشواهد التي تمكن من الحصول عليها تتحكم في سبل الحصول على مناصب ومواقع اجتماعية.

(3) هكذا أصبح بالإمكان ملاحظة أنه في فرنسا ومنذ سنة 1816، أي قبل ترسيم إجبارية التمدرس، تنامي عدد المدارس والتلاميذ المتمدرسين، على نحو مستمر، بالتوازي مع تنامي متواصل للهيئة التعليمية وانتشارها في مختلف أرجاء البلاد.

التعبير الشعبية بحيث أنها تقهقرت لتصبح مجرد "لغة خاصة" و"رطانة" (كما نجد في الملاحظات التي يتركها المعلمون على الهوامش) وفي فرض الاعتراف باللغة الشرعية. ومع ذلك فما من شك أن العلاقة الجدلية التي توجد بين المدرسة وسوق العمل، أو إذا شئنا الدقة، بين توحيد السوق المدرسية (واللغوية) المرتبطة بإنشاء شواهد مدرسية لها قيمة وطنية، مستقلة، رسميا على الأقل، عن الخصائص الاجتماعية أو الجهوية لحامليها، وتوحيد سوق العمل (والذي ينتج عدة أمور من بينها تنمية الإدارة وهيئة الموظفين) هي التي تساهم أكثر في الحط من قيمة اللهجات وإنشاء تراتبية جديدة للاستعمالات اللغوية[1]. لدفع الأفراد الذي يتوفرون على كفاءات لغوية مسيطر عليها لأن يساهموا في تقويض الأدوات التي يستعملونها للتعبير، كأن يتكلموا "الفرنسية" أمام أبنائهم، أو أن يستعملوا "الفرنسية" للتواصل مع أفراد عائلاتهم وذلك رغبة منهم –وهذه الرغبة قد تعبر عن نفسها وقد تبقى ضمنية– في الزيادة من قيمتهم في السوق المدرسية، فلقد كان يجب العمل على خلق تصور للمدرسة يجعل منها الوسيلة الأساسية وربما الوحيدة

---

(1) من المؤكد أن هذا المنطق هو الذي يمكننا من فهم المفارقة التي تطبع العلاقة التي تلاحظ بين الإبعاد اللغوي لمناطق مختلفة خلال القرن التاسع عشر وما قدمته من مساهمات في الوظيفة العمومية في القرن العشرين. فطبق البحث الميداني الذي قام به فيكتور دورري سنة 1864 فالمقاطعات التي كانت تضم تحت حكم الإمبراطورية الثانية أكبر النسب من البالغين الذين لا يتكلمون الفرنسية ومن الأطفال البالغين بين 7 و13 سنة والذين لا يعرفون القراءة ولا الكتابة، هي التي أعطت، منذ النصف الأول من القرن العشرين، عددا مرتفعا على نحو لافت للنظر من الموظفين. وهذه الظاهرة ترجع، كما يعرف الجميع، إلى ارتفاع معدل التمدرس في التعليم الثانوي.

للحصول على مناصب إدارية يكثر الطلب عليها، خاصة وأن قطاع التصنيع كان ضعيفا. والملاحظ أن اقتران هذين العاملين تحقق فعلا في المناطق التي كانت توجد فيها "لهجات" و"ألسن" (باستثناء المناطق الموجودة في الشرق) وليس في المناطق الواقعة في النصف الشمالي من فرنسا والتي كانت توجد فيها "لهجات ريفية ".

توحيد السوق والسيطرة الرمزية

صحيح أنه لا يجب ألا ننسى ما تساهم به النوايا السياسية التوحيدية (والتي تبدو جلية في ميادين أخرى كميدان القانون) في *فبركة* اللغة والتي يقبل بها الألسنيون على أنها معطى طبيعي، إلا أنه في الواقع لا يجب الذهاب إلى حد إلصاق كل المسؤولية بها عندما يتعلق الأمر بتعميم استعمال اللغة المسيطرة، والذي يعتبر أحد أبعاد عملية توحيد سوق الأمتعة الرمزية المرافقة لعملية توحيد الاقتصاد والإنتاج والتوزيع الثقافيين. هذا ما تُمكننا حالة سوق التبادلات الزواجية من مشاهدته، على اعتبار أن المنتوجات التي كانت تتوزع حصريا في فضاءات الأسواق المحلية المغلقة والمصانة ولا تخضع إلا لقوانينها الخاصة لتحديد الأثمان، بدأت فجأة تعاني من انخفاض في قيمتها من جراء تعميم مقاييس التقييم المسيطرة وفقدان "القيم القروية" لما كانت تتمتع به من اعتبار، ما ينتج عنه هبوط قيمة *المزارعين* الذين غالبا ما يجدون أنفسهم محكوم عليهم بالبقاء عزبا. بالإضافة إلى هذا فمسلسل التوحيد وإنتاج وتوزيع البضائع الاقتصادية والثقافية يبدو جليا في كل المجالات والممارسات (الرياضة، الأُغنية، اللباس، السكن، إلخ...) ويؤدي إلى إهمال تدريجي لنمط إنتاج السموت

ومنتوجاته القديمة. من هنا يصبح من اليسير فهم ما سبق لعلماء اجتماع اللغة أن لاحظوه هو أن النساء كن الأسرع في تبني اللغة الشرعية (أو النطق الشرعي)، وذلك على اعتبار أنهن مطالبات أكثر بالرضوخ للاستعمالات المسيطرة كما أن تقسيم العمل بين الجنسين يدفع بهن للتخصص في مجال الاستهلاك، بالإضافة إلى منطق الزواج والذي يعتبر بالنسبة لهن السبيل الرئيسي وربما الأوحد لصعود السلم الاجتماعي حيث جرت العادة أن يتحركن فيه صاعدات من أسفل إلى أعلى. ومن ثمة فهن يكن على الدوام مستعدات منذ المدرسة، لقبول متطلبات سوق السلع الرمزية الجديدة.

وبناء على هذا، فأثر مفعول السيطرة الذي يظهر عادة بالموازاة مع عملية توحيد السوق لا يعمل عمله إلا بواسطة مجموعة من المؤسسات والآليات الخاصة والتي لا تمثل السياسة اللغوية، بالمفهوم الحصري للكلمة، وحتى التدخلات الواضحة لجماعات الضغط، إلا إحدى مظاهرها السطحية. وإذا كان تقدم اللغة الرسمية يفترض وجود توحيد على المستويين السياسي والاقتصادي يؤدي هو بدوره إلى تعزيزه فهذا لا يعني بأنه علينا أن نرجع هذا التقدم بنحو مباشر إلى فعالية الضغوط القانونية أو شبه القانونية (والتي لا تستطيع، في أحسن الحالات، إلا الارغام على اكتساب اللغة الشرعية، وليس تعميم استعمالها، وفي نفس الآن، إعادة إنتاجها على نحو مستقل). كل سيطرة رمزية تفترض لدى أولئك الذين تفرض عليهم شكلا من أشكال التواطؤ، والذي لا يجب اعتباره بمثابة خضوع سلبي لضغط خارجي ولا بمثابة اعتناق طوعي لقيم. لا يمكن بتاتا نعت الاعتراف بشرعية اللغة الرسمية على أنه معتقد تم اعتناقه بوضوح وعن طواعية ويبقى قابلا للفسخ، ولا على

أنه قبول طوعي "لمعيار ما"، فهو يتم تكريسه عمليا في الاستعدادات التي ترسخ في الأفراد دون أن يشعروا بها، وذلك من خلال عملية اكتساب تأخذ شكل مسلسل طويل وبطيء، وذلك باللجوء إلى مُجازاة تفرضها السوق اللغوية ويتم ضبطها، بعيدا عن كل حسابات مستهترة بكل القواعد أو كل ضغوط يحس بها الأفراد على أنها كذلك، طبق فرص الربح المادي والرمزي التي تعد بها بكل موضوعية قوانين تشكيل الأسعار كما تطبق في سوق المالكين لرأسمال لغوي ما[1].

ما يميز بشكل دقيق السيطرة الرمزية هي أنها تفترض لدى أولئك الذين تمارس عليهم تصرفا يتجاوز ضرورة الاختيار كما يحدث عادة بين الحرية والجبر: "اختيار" سمت ما (كذلك الذي يدفع إلى تصحيح النطق بحرف الراء في حضور متكلمين شرعيين) يتم دون وعي أو إحساس بضغط، وبفضل استعدادات تشكلت، على الرغم من أنها ناتجة عن حتمية اجتماعية، خارج نطاقَي الوعي والضغط معا. كما أن النزوع إلى اختزال البحث عن الأسباب ليصبح مجرد بحث عن المسؤولية يحول دون الادراك بأن عملية *الترهيب*، وهي عنف رمزي لا يفصح عن نفسه (وذلك على اعتبار أنها قد تتم دون القيام بأي *عمل ترهيبي*) لا يمكن أن تمارس إلا على أفراد مهيئين مسبقا (بحكم السمت الخاص بهم) لأن يحسوا بها، في حين أن الآخرين يجهلونها تماما. بإمكاننا القول منذ الآن بأنه ليس بعيدا كل البعد عن الحقيقة القول بأن تفسير الشعور بالخجل يكمن في العلاقة التي توجد بين الوضع أو الشخص

---

(1) وهذا يعني بأنه لا يمكن تغيير "الأخلاق اللغوية" بواسطة مراسيم، كما يعتقد ذلك المدافعون عن سياسية استباقية ل"الدفاع عن اللغة".

الممارس للترهيب (والذي بإمكانه إنكار ما يصدر منه من إيعازات) والشخص الذي يعاني منه، أو، بتعبير أحسن، بين ظروف إنتاج كليهما معا. ما من شأنه أن يحيلنا تدريجيا إلى البنية الاجتماعية برمتها.

كل المعطيات المتوفرة تدفعنا لافتراض ما يلي: التعليمات الحاسمة المؤدية لتشكيل سمت ما تتناقل دون المرور عبر اللغة والوعي، وإنما من خلال إيحاءات مطبوعة في المظاهر التي تبدو *أقل شأنا* كما تلاحظ في أشياء وأوضاع وممارسات الوجود العادي [للأفراد]. كل ما يتعلق بالنحو الذي تتم به الممارسات وبالأسلوب الذي يجب على الأفراد اتباعه للنظر حواليهم وبالهيأة التي ينصح باتخاذها، وبكيفية التزام الصمت وحتى الكلام ("نظرات توبيخ"، "نبـرات" أو "علامات اللوم"، إلخ...)، *مثقل* بإيعازات قوية ومن الصعب التراجع عنها فقط لأنها لا تفصح عن نفسها وتكتسي مظاهر خداعة، كما أنها تعرف كيف تلح وتنفذ [في الأذهان] (وهذه *الشفرة السرية* هي التي يتم عادة فضحها عندما تحل أزمات من قبيل تلك التي تعترض على نحو خاص الوحدة العائلية، أو تلك التي تظهر وقت المراهقة أو بين الزوجين: التباين الذي قد يلاحظ بين ما يبديه الفرد المتمرد من عنف وبين الأسباب التي دفعته إلى ذلك يرجع إلى أن الأفعال أو المفردات الأكثر تفاهة بدأت تظهر على حقيقتها، أي على أنها إيعازات أو أنها صادرة عن رغبة في الترهيب أو على أنها تنبيهات أو تحذيرات أو تهديدات. ويتم فضحها بصفتها كذلك وبأقوى عنف ممكن لأنها تبقى سارية المفعول تحت وعي الأفراد وتحت حتى حركة التمرد التي أثارتها). القدرة على الإيحاء التي تمارس من خلال أمور وأشخاص لا تعلَن للطفل على شكل أوامر بما يجب عليه أن يفعله، بقدر ما تعلن له ماهيته وتدفع به

إلى العمل باستمرار ليصبح كما يجب عليه أن يكون. وهذه القدرة هي الشرط الضامن لفعالية السيطرة الرمزية بكل أصنافها والتي بإمكانها أن تمارس لاحقا على سمت ما إذا كان مستعدا مسبقا للشعور بها. قد تصل العلاقة بين شخصين ما إلى حد يكفي معه أن يظهر أحد منهما ليفرض على الآخر تحديدا مطلقا لا يقبل النقاش فقط لأنه لا يحتاج إلى تأكيد لذاته وللوضع الذي يوجد فيه (وضع من يعاني ترهيبا، على سبيل المثال)، هذا دون أن يأمر بذلك، بل وقد لا يكون راغبا فيه.

الاعتراف الذي يتم انتزاعه بواسطة هذا النوع من العنف الذي يجري في الخفاء والصمت يعبر عن نفسه من خلال تصريحات لا لبس فيها من قبيل تلك التي ينطلق منها لابوف Labov ليثبت بأنه قد نجد عند متكلمين ينتمون لطبقات مختلفة نفس *التقييم* لحرف الراء، هذا على الرغم من أنهم *يطبقونه* على أنحاء مختلفة. إلا أن هذا الاعتراف يبدو واضحا أشد ما يكون الوضوح أثناء عمليات التصحيح، عرضية كانت أم دائمة، والتي يُخضِع لها، شعوريا أو لا شعوريا جاهدين في محاولات يائسة للوصول إلى الصواب، المُسيطر عليهم الجوانبَ الموصومة من طرقهم في النطق والمفردات التي يستعملونها (بما فيها أشكال التلطيف) وتراكيبهم الجملية، وأثناء لحظات الارتباك "حيث يفقدون كل إمكانياتهم"، "وتستعصي الكلمات على ألسنهم"، كما لو أنهم يجدون أنفسهم فجأة مجردين من لغتهم[1].

---

(1) اللغة "المفككة" التي تم تسجيلها خلال البحث الميداني عند المتكلمين المنتمين للطبقات المسيطر عليها ما هي إلا نتاج للعلاقة التي جمعت بين الأطراف المساهمة في البحث.

وبناء على ما سبق، فإذا لم نتمكن من رؤية القيمة الخاصة التي تعطى بشكل موضوعي للممارسة الشرعية للغة والأسس الاجتماعية الشرعية لهذا الامتياز فإننا سنجد أنفسنا محكوما علينا بالسقوط في أحد الخطأين المتعارضين: إما أن نعمد لا شعوريا إلى إعطاء صبغة الإطلاق لما هو نسبي على نحو موضوعي، ويصبح بهذا المعنى تعسفيا، ويتعلق الأمر هنا بالممارسة المسيطرة، وذلك بالاقتصار في البحث عن أسس القيمة المعطاة للغة ما خاصة في السوق المدرسية على خاصياتها نفسها، من قبيل بنيتها التركيبية المعقدة، دون الذهاب إلى أبعد من ذلك، أو السقوط، في حالة نجاتنا من *تيمية* بهذا الشكل [الخطأ الأول]، فيما يمثل سذاجة بامتياز أي *النسبوية العالِمة* التي تنسى بأن الفحص الساذج ليس من النسبوية في شيء وذلك بعدم قبوله بفكرة الشرعية المعترف بها اجتماعيا وليس فقط من طرف الفئات المسيطرة، وذلك بإعطاء الاستعمالات المسيطرة نسبوية تعسفية.

لإعادة انتاج تيمية اللغة كما تجري على أرض الواقع في الخطابات العالِمة يكفي فقط تقديم وصف لخصائص "الشفرة المهيأة" بالشكل الذي يرتئيه برنشتاين Bernstein، دون إرجاع هذا المنتوج الاجتماعي إلى شروط إنتاجه وإعادة إنتاجه الاجتماعية، أي على الأقل وكما يمكننا توقعه من سوسيولوجيا التربية، إلى الشروط *المدرسية*. وانطلاقا من هذا تصبح "الشفرة المهيأة" بمثابة معيار مطلق لكل الممارسات اللغوية والتي لا يمكن التعامل معها إلا من خلال منطق *الحرمان*. وفي المقابل إذا لم نكن على علم بما تدين به كل من الاستعمالات الشعبية

والاستعمالات العالِمة إلى علاقاتها الموضوعية وإلى بنية علاقة السيطرة التي توجد بين الطبقات التي تعمل على إعادة إنتاجها من خلال منطقها الخاص، يؤدي بنا إلى *تقديس* "لغة" الطبقات المسيطر عليها. ولابوف يميل إلى الذهاب في هذا الاتجاه ويدفعه هاجس إعادة الاعتبار إلى "اللغة الشعبية" إلى الوقوف ضد منظري *الحرمان* إلى وضع مظاهر الاسهاب والحشو المفخمين كما تلاحظ عند مراهقي الطبقة البرجوازية ومظاهر الدقة والإيجاز كما تلاحظ عند الأطفال السود في الغيتوهات على طرفَي نقيض. ما يؤدي إلى نسيان بأن "المعيار" اللغوي، كما يبين ذلك هو بنفسه (من خلال مثال المهاجرين الحديثي المجيء والذين يتخذون مواقف صارمة على نحو خاص من اللكنات المنحرفة بما فيها لكنتهم كذلك)، يفرض نفسه على كل أفراد "المجموعة اللغوية" الواحدة، وذلك، على نحو خاص، في السوق المدرسية وفي كل الأوضاع الرسمية حيث يصبح من اللازم اللجوء إلى اللفظية والإسهاب.

التوحيد السياسي وما يرافقه من فرض للغة الرسمية يؤدي إلى إنشاء علاقات بين *مختلف الأنحاء التي تستعمل عليها هذه اللغة* تكون مختلفة تماما عن العلاقات النظرية (من قبيل العلاقة التي توجد بين مفردتَي mouton وsheep والتي يستحضرها سوسور ليؤسس عليها [قوله] بأن الدلالة اعتباطية) التي توجد بين لغات تختلف فيما بينها، تتكلمها جماعات مستقلة سياسيا واقتصاديا فيما بينها: كل الممارسات اللغوية تخضع لمقاييس الممارسات الشرعية، ممارسات المسيطرين. كما أنه لا يتم تحديد القيمة المحتملة الموعود بها

لمنتوجات مختلف المتكلمين اللغوية، ومن ثمة العلاقة التي تربط بين كل واحد منهم باللغة، وبالتالي وفي نفس الآن إنتاجه كذلك، إلا في داخل نسق الاختلافات التي تتنافس فيما بينها عمليا والتي تؤسس على أرض الواقع كلما توفرت كل الشروط ذات الطبيعة غير اللغوية والتي تمكن من إنشاء سوق لغوية.

وهكذا يصبح مثلا من الممكن ملاحظة أن الفوارق اللغوية التي توجد بين أفراد مختلف المناطق لم تعد *خصوصيات* غير قابلة للقياس. فبما أنها تُرد عمليا إلى معيار واحد وهو معيار اللغة "المشتركة"، فهي يلقى بها في جحيم *الجهويات* و"التعابير الهجينة وأخطاء النطق" التي لا يتركها معلمو المدارس دون عقاب[1]. وبما أنه يتم اختزالها لتصبح مجرد لغة خاصة تميل لأن تصبح لهجة ريفية أو مبتذلة وغير صالحة للاستعمال في المناسبات الرسمية فالاستعمالات الشعبية للغة الرسمية تصبح عرضة لإنقاص ممنهج لقيمتها. وهكذا يلاحظ بداية ظهور لنسق من التعارضات اللغوية الملائمة *سوسيولوجيا* في حين أنها لا صلة لها

---

(1) وعلى العكس من ذلك، عندما تتغير وضعية لغة كانت مسيطر عليها لتصبح لغة رسمية، فهي تخضع لعملية *إعادة تقييم* تؤدي إلى تغيير عميق في العلاقة التي تربط مستعمليها بها. بحيث أنه يجب القول بأن النزاعات اللغوية ليست غير واقعية ولا عقلانية (وهذا لا يعني بأنها تدور بشكل مباشر حول مصالح) بالشكل الذي يذهب إليه أولئك الذين لا يهتمون إلا برهاناتها الاقتصادية (بالمفهوم الضيق). والملاحظ أن التقلبات التي قد تعرفها علاقات القوة الرمزية وتراتبية القيم التي تُمنح لكل واحدة من اللغات المتنافسة فيما بينها تترك آثارا اقتصادية وسياسية واقعية تماما، سواء تعلق الأمر بالحصول على مناصب وامتيازات اقتصادية تبقى محصورة في المتوفرين على الكفاءة الشرعية أو منافع رمزية تقترن عادة بتملك هوية اجتماعية ذات اعتبار أو على الأقل غير موصومة.

بنسق التعارضات اللغوية الملائمة من الناحية الألسنية. بعبارة أخرى، لا يمكن اختزال الفروق التي تظهر من خلال مواجهات اللهيجات في تلك التي يتمكن الألسني من التوصل إليها انطلاقا من مقياس الملاءمة الخاص به. ومهما تكبر أهمية ذلك الجزء من سير اللغة الذي يبقى بمنأى عن التحولات فقد يوجد على مستوى النطق والمفردات وحتى النحو مجموعة من الفوارق ذات دلالات ومرتبطة بفوارق اجتماعية، وعلى الرغم من أنها قد تبدو عديمة الأهمية في أعين الألسني فهي بالنسبة لعالم السوسيولوجيا في محلها لأنها تدخل في نسق من التعارضات اللغوية والذي ليس سوى *إعادة ترجمة* لنسق الفوارق الاجتماعية. على السوسيولوجيا البنيوية للغة المستوحاة من سوسور، وإن قامت في الطرف المقابل للتجريدية التي يعمل بها، أن تختار كمادة لها *العلاقة التي تجمع بين أنساق الفوارق اللغوية المُبنينة والتي تبدو في محلها من الناحية السوسيولوجية وبين أنساق الفوارق الاجتماعية المُبنينة هي كذلك*.

الاستعمالات الاجتماعية للغة تدين *بقيمتها الاجتماعية بالمعنى الحصري للكلمة* لنزوعها إلى أن تنتظم على شكل أنساق فوارق (بين الاختلافات في النطق والتلفظ وبين الاختلافات الملاحظة في المفردات والتراكيب) وهي بهذا تعيد إنتاج نسق الفوارق الاجتماعية من خلال *الفوارق التباينية*. أن تتكلم يعني أن تستحوذ على أحد *الأساليب التعبيرية* التي تم تشكيلها مسبقا خلال الاستعمال وبواسطته وهي محددة موضوعيا بموقعها في تراتبية أساليب تعبر بنوعيتها الخاصة عن تراتبية الجماعات المطابقة لها. وهذه الأساليب هي أنساق فوارق مُصنَّفة ومُصنِّفة، تَخضع لنظام تراتبي وتُخضع له، كما أنها تسم كل أولئك الذين يلجؤون إليها،

بالإضافة إلى هذا تتمكن الأسلوبية التلقائية والمسلحة بحس عملي بالمطابقات التي توجد بين نظامَي الفوارق هذين، من التقاط الطبقات الاجتماعية من خلال طبقات المؤشرات الأسلوبية.

وعندما نعمد إلى إعطاء الأفضلية إلى الثوابت الملائمة من ناحية الألسنية على حساب التغيـرات التي تكون ذات دلالات من الناحية السوسيولوجية قصد تشكيل ذلك الحادث الصنعي الذي يدعى اللغة "المشتركة"، فإننا نتصرف كما لو أن *القدرة على الكلام*، والتي يمكن القول في شأنها بأنها تقترب من أن تكون كونية في انتشارها، *تتماهى مع الطريقة المشروطة اجتماعيا والتي يتم من خلالها تحقيق هذه القدرة الطبيعية*، في حين أنها تحمل متغيرات تزداد كلما ازدادت الشروط الاجتماعية المحددة للاكتساب. يمكن للكفاءة الكافية لإنتاج جمل قابلة لأن تُفهم أن تكون تماما دون المطلوب لإنتاج جمل قابلة لأن تُسمع، جمل بالإمكان الاعتراف بها على أنها *مقبولة* في كل الأوضاع التي تدعو للكلام. هنا كذلك، لا يمكن اختزال المقبولية الاجتماعية في المسائل النحوية وحدها. المتكلمون المحرومون من الكفاءة الشرعية يجدون أنفسهم عمليا مقصيين من العوالم الاجتماعية التي تتطلب هذه الكفاءة أو مجبورين على السكوت. وبناء على هذا فالندرة ليست بجانب القدرة على الكلام، فهي مخزونة في الموروث البيولوجي، وبالتالي فهي *كونية*، أي *في* جوهرها *رافضة للتمييز*[1]، وإنما بجانب

(1) الأمور *الاختيارية* وحدها يكون لها مفعول تمايزي. وكما يبين ذلك بيير آنكروفي Pierre Encrevé فيما يتعلق بالارتباطات الجازمة والتي بإمكان الجميع ملاحظاتها بشكل مستمر بما في ذلك في أوساط الطبقات الشعبية، فليس هناك=

الكفاءة اللازمة لتحَدثِ اللغة الشرعية والتي بحكم تبعيتها للموروث الاجتماعي تعيد ترجمة التمايزات الاجتماعية في المنطق الرمزي، بالمعنى الحصري لهذه المفردة، للفوارق التباينية، أو، بالحرف الواحد، للتمايز[1].

تشكيل سوق لغوية يخلق شروط ظهور منافسة موضوعية تعمل الكفاءة الشرعية فيها ومن خلالها كرأسمال لغوي ينتج، كلما جرى تبادل اجتماعي، *ربحا تمايزيا*. وبما أن هذا الربح مرتبط في جزء منه *بندرة* المنتوجات (والكفاءات الملائمة لها) فهو لا يتطابق إلزاميا مع تكلفة التكوين.

وتجدر الاشارة إلى أن تكلفة التكوين ليست مفهوما بسيطا ومحايدا من الناحية الاجتماعية. فهو يشمل-بدرجات تختلف باختلاف التقاليد المدرسية والحقب والمواد الدراسية- نفقات قد تتجاوز بشكل كبير الحد الأدنى المطلوب "تقنيا" لتأمين نقل الكفاءة بالمفهوم الحصري لهذه الكلمة (هذا إذا كان بالإمكان إعطاء تعريف تقني على نحو جازم للتكوين الضروري والكافي للقيام بوظيفة ما ولهذه الوظيفة ذاتها،

= هامش للتخلخل. عندما تصبح إكراهات اللغة البنيوية معلقة وتصبح الارتباطات الاختيارية ممكنة يظهر التخلخل من جديد بما يرافقه من تمايزات.

(1) من الواضح أنه لا داعي للتفكير في اتخاذ موقف في النقاش الذي يدور بين الفطريين (سواء أبانوا عن أنفسهم أم لا) الذين يرون بأن اكتساب المقدرة على الكلام مشروط باستعدادات فطرية وبين التجريبيين الذين يشددون على عملية التعلم. فيكفي أن نأخذ بالفكرة القائلة بأن الطبيعة لا تشمل كل الأمور وبأنه لا يمكن اختزال مسلسل الاكتساب في مجرد عملية النضج لتظهر فوارق لغوية من شأنها أن تعمل كدلالات على التمايز الاجتماعي.

خاصة عندما نعرف بأن ما سمي ب"المسافة الفاصلة عن الدور" -عن الوظيفة، على سيبل المثال- بدأ يندمج أكثر فأكثر في تعريف الوظيفة وذلك كلما صعدنا في سلم الوظائف). فإما، على سبيل المثال، أن طول مدة التحصيل (والذي يشكل مقياسا للتكلفة الاقتصادية للتكوين) يميل لأن يصبح ذات قيمة لذاته وباستقلال عما يسفر عنه من نتائج (ما قد يدفع بعض الأحيان ب"مدارس النخبة" إلى الدخول في نوع من المزايدات حول الإطالة في [مُدد] الأسلاك الدراسية)، أو، والاختياران لا يتنافيان، أن جودة الكفاءة الاجتماعية المكتسبة، والتي تعبر عن نفسها من خلال الأنماط الرمزية للممارسات، أي من خلال *الطريقة* المتبعة للقيام بأفعال تقنية وتفعيل الكفاءات، تبدو وكأنها لا يمكن فصلها عن *بطء* المدد التي تستغرقها عملية الاكتساب، وذلك على اعتبار أن الدراسات القصيرة الأمد أو السريعة كانت دائما تثير الشكوك بأنها تترك فوق منتوجاتها آثار التعجيل أو وصمات الاستدراك. هذا الاستهلاك للتعلم (أي للوقت) والذي يتخذ صبغة تبجح وقد يبدو وكأنه مجرد إسراف تقني يقوم بوظائف شرعنة اجتماعية، يدخل في القيمة الممنوحة اجتماعيا لكفاءة مضمونة اجتماعيا (ما يعني، اليوم أنها "مصادق عليها" من طرف النظام المدرسي).

وبما أن ربح التمايز ينتج عن أن مستوى عرض المنتوجات (أو المتكلمين) الذي يوافق مستوى محددا من التأهيل اللغوي (أو، بشكل عام، الثقافي) أقل مما سيكون عليه لو أن جميع المتكلمين كانوا استفادوا من شروط اكتساب الكفاءة الشرعية بالدرجة ذاتها التي

استفاد بها الممتلكون للكفاءة الأكثر ندرة[1]، فإنه موزع على نحو منطقي بحسب الحظوظ المتوفرة لكل واحد للحصول على هذه الشروط، أي بحسب الموقع الذي يشغله في البنية الاجتماعية.

اعتبارا لما سبق فنحن الآن نجد أنفسنا، رغم ما قد توحي به بعض المظاهر، أبعد ما نكون عن النموذج الذي يطرحه سوسور للإنسان اللغوي homo linguisticus والذي، شأنه في ذلك شأن الذات الاقتصادية كما نجدها في التقليد الفالراسي[2]، يجد نفسه حرا بشكل قطعي في كل منتوجاته الشفوية (فهو، على سبيل المثال، حر في القول، مثل ما يفعل الأطفال، papo بدل chapeau)، مع العلم أنه لا يمكنه التفاهم مع الآخرين والتبادل والتواصل معهم إلا في حالة تقيده بقواعد الشفرة المشتركة. وهذه السوق لا تعرف سوى منافسة صرفة ومطلقة بين فاعلين متعاوضين تماما مثل المنتوجات التي يتبادلونها و"الأوضاع" التي يتبادلونها فيها، وكلهم يخضعون سواء لمبدأ تأويج المردود الإعلامي (كما يخضع آخرون إلى مبدأ تأويج المنافع) وهو بعيد، كما سنرى لا حقا على نحو أفضل، عن السوق اللغوية الحقيقية بنفس المسافة التي تبتعد بها السوق "الصرفة" عن السوق الاقتصادية الحقيقية، باحتكاراتها وأقلياتها المحتكرة.

---

(1) الفرضية القائلة بتساوي الحظوظ فيما يتعلق بالتوفر على الشروط الممكنة من الحصول على الكفاءة اللغوية الشرعية هي مجرد *تجربة ذهنية* الهدف منها هو الكشف عن أحد *التأثيرات البنيوية* الناتجة عن اللامساواة.

(2) نسبة إلى ليون فالراس Léon Walras (1834-1910)، عالم رياضيات واقتصاد فرنسي. (المترجم).

بالإضافة إلى التأثير الذي تحدثه الندرة المميِّـزة هناك أمر آخر وهو أنه بسبب العلاقة التي توجد بين نسقَي التباينات اللغوية والتباينات الاقتصادية والاجتماعية نجد أنفسنا ليس أمام عالم نسبوي يضم تباينات قادرة على فرض النسبية فيما بينها، ولكن أمام عالم تراتبي يضم فوارق بالنسبة لشكل خطاب (تقريبا) معترف به من طرف العموم على أنه شرعي، ما يعني أنه بمثابة المعيار الذي يحدد قيمة المنتوجات اللغوية. لا تتصرف الكفاءة المسيطرة في علاقتها مع الكفاءات الأخرى على أنها رأسمال لغوي يضمن ربحا تمايزيا إلا بقدر ما تكون الشروط اللازمة (ما يعني توحيد السوق والتوزيع اللامتكافئ لحظوظ الحصول على أدوات إنتاج الكفاءة الشرعية والولوج إلى مواقع التعبير الشرعية) متوفرة باستمرار، وذلك حتى يصبح بإمكان الجماعات التي تتوفر عليها أن تفرضها على أنها الوحيدة الـشرعية في الأسواق الرسمية (سواء كانت مدرسية أم سياسية أم اقتصادية أم تتعلق بالحياة المجتمعية) وفي أغلب التفاعلات اللغوية التي تجد نفسها منخرطة فيها[1].

---

(1) الأوضاع التي يتم فيها بشكل واضح إخضاع المنتوجات اللغوية للتقييم، كما هو الشأن بالنسبة للامتحانات المدرسية أو مقابلات العمل، تذكر بالتقييم الذي يطبق خلال التبادلات اللغوية كيفما كانت. فهناك العديد من الأبحاث الميدانية التي تظهر بأن الخصائص اللغوية تؤثر إلى أقصى حد في النجاح المدرسي وحظوظ الحصول على عمل والنجاح المهني، وفي سلوكيات الأطباء (الذين يولون عناية أكبر للمرضى القادمين من أوساط برجوازية ولأقوالهم، ما يجعل، على سبيل المثال، التشخيصات التي يقومون بها لهم أقل تشاؤما) وفي ميل المتلقين إلى مساندة المرسلين ومساعدتهم على إضفاء المزيد من المصداقية على ما تأتي منهم من معلومات.

ما يجعل أولئك الذين يرغبون في الدفاع عن رأسمال لغوي مهدد، كما هو الشأن اليوم في فرنسا بالنسبة للإلمام باللغات القديمة، مضطرين للدخول في صراع شامل. فليس من السهل إنقاذ *قيمة* كفاءة ما دون إنقاذ السوق، أي مجموع الشروط السياسية والاجتماعية لإنتاج المنتجين-المستهلكين. غالبا ما يتصرف المدافعون عن اللاتينية، أو في سياقات أخرى، عن الفرنسية والعربية، كما لو أن اللغة التي يفضلونها بإمكانها أن تساوي شيئا خارج السوق، أي بمزاياها الداخلية (كالخصائص "المنطقية")، في حين أنهم ما يدافعون عنه عمليا هو السوق. ولا يشكل الحيز الذي يتركه النسق التعليمي لمختلف اللغات (أو لمختلف المحتويات الثقافية) رهانا مهما إلا لأن هذه المؤسسة تحتكر إنتاجا مكثفا للمنتجين-المستهلكين، أي إعادة إنتاج السوق التي تحدد القيمة الاجتماعية للكفاءة اللغوية وقدرتها على الفعل كرأسمال لغوي.

الحقل الأدبي والصراع حول السلطة اللغوية

وهكذا تتمكن بنية فضاء الأساليب التعبيرية من إعادة الإنتاج في مستواها لبنية الفوارق التي تفصل موضوعيا بين الظروف المعيشية. وإعادة الإنتاج هذه تتم بواسطة بنية الحقل اللغوي من حيث هو علاقات قوة لغوية صرفة مبنية على التوزيع اللامتكافئ للرأسمال اللغوي (أو، بعبارة أفضل، لحظوظ استدماج الموارد اللغوية المُموضَعة). وللفهم على نحو كامل لبنية هذا الحقل، وبالأخص وداخل حقل الإنتاج اللغوي لوجود حقل ثانوي للإنتاج المحدود والذي يدين

بخصوصياته الأساسية إلى أن المنتجين ينتجون فيه أساسا لمنتجين آخرين، يجب التمييز بين الرأسمال الضروري لمجرد إنتاج *لغة عادية* تتراوح درجة شرعيتها وتختلف، والرأسمال المكون من أدوات التعبير (وهو يفترض استملاك مختلف الموارد المستودعة على شكل مواد في الخزانات والكتب، "الكلاسيكيات" على نحو أخص، كتب النحو والمعاجم) والذي من الضروري وجوده لإنتاج خطاب يستحق أن ينشر، أي أن يصبح رسميا. وهذا الإنتاج لأدوات الإنتاج من قبيل الصور الكلامية والذهنية والأصناف والطرق أو الأساليب الشرعية، وعلى نحو أعم، لكل الخطابات التي يُنتظر منها أن "تصبح حجة" وأن تكون مثالا يحتذى به فيما يتعلق ب"الاستعمال الجيد"، يتيح لمالكه أن تكون له سلطة على اللغة، ومن ثمة على حتى مجرد المستعملين للغة وكذلك على الرأسمال الذي يوجد في حوزتهم.

السلطة التي توجد لدى اللغة الشرعية لتحديد مدى انتشارها في المكان أكثر من السلطة التي تتوفر عليها لضمان استمراريتها من حيث هي كذلك عبر الزمان. ووحده هذا النوع من *الابداع المستمر* الذي يجري داخل الصراعات اللامتناهية المستعرة بين مختلف السلط التي تجد نفسها مشتبكة، داخل حقول الإنتاج المتخصصة، في منافسات لمعرفة من سيحتكر القوة على فرض أنماط التعبير الشرعية، بإمكانه تأمين استمرارية اللغة الشرعية واحتفاظها بقيمتها، أي بالاعتراف الذي تحظى به. ومن الخصائص النوعية لمختلف الحقول هي أن الصراع حول الرهانات الخاصة يخفي ما تتضمنه من تواطؤ موضوعي فيما يتعلق بمبادئ اللعبة، ما يعني بالتحديد أنها تميل باستمرار إلى

إنتاج وإعادة إنتاج اللعبة والرهانات وذلك بإعادة إنتاج، في المقام الأول لدى أولئك الذين يجدون أنفسهم منخرطين فيها مباشرة وليس هم فقط، الالتزام الفعلي بقيمة اللعبة والمراهنات التي تحدد الاعتراف بالشرعية. بالفعل، فإلى ماذا ستؤول الحياة الأدبية في حالة أصبح الجدل يدور حول قيمة الجدل حول الأساليب بدل أن يدور حول قيمة أسلوب هذا الكاتب أو ذاك؟ فبمجرد أن تصبح جدوى لعبة ما موضوع تساؤل تصبح اللعبة في حكم المنتهية. الصراعات التي تدور بين الكتاب حول فن الكتابة الشرعي تساهم، فقط بوجودها، في إنتاج بالتوازي اللغة الشرعية التي يتم تحديدها انطلاقا من المسافة التي تفصلها عن اللغة "المشتركة"، والاعتقاد في شرعيتها.

لا يتعلق الأمر هنا بالسلطة الرمزية التي بإمكان الكتاب والنحويين والمربين كل على حدة فرضها على اللغة والتي لا شك في أنها محدودة إلى حد كبير بالمقارنة مع تلك التي بإمكانهم فرضها على الثقافة (كأن يفرضوا، مثلا، تعريفا جديدا للأدب الشرعي كفيل بتحويل "وضعية السوق")، ولكن بالمساهمة التي يقومون بها، بعيدا عن أية رغبة مقصودة في التمايز، في إنتاج وتكريس وفرض لغة متميزة وتمييزية. على الكتاب، باعتبارهم مؤلفين إلى حد ما مرخص لهم، أن يحسبوا حسابا في العمل الجماعي الذي يتم من خلال الصراعات لتحديد من سيصبح الحاكم والقاضي والمشرع arbitrium et jus et norma loquendi، الذي يتحدث عنه هوراس Horace، للنحويين الذين يحتكرون الحق في تكريس وتقديس الكتاب والكتابة الشرعيين ويساهمون في إنشاء اللغة الشرعية وذلك بتصفية المنتوجات المطروحة

والاحتفاظ بتلك التي يرتؤون بأنها تستحق التكريس والإدماج ضمن الكفاءات الشرعية وذلك من خلال الترسيخ المدرسي وإخضاعهم، لبلوغ هذا الهدف، إلى عملية تسوية وتقنين من شأنها أن تجعلها أكثر قابلية للتحكم عن وعي، ومن ثمة، ليعاد إنتاجها على نحو أسهل. والنحويون قد يجدون بين كتاب المؤسسات والأكاديميات من يأزرهم ويمنحون أنفسهم السلطة المرخصة لهم بإنشاء المعايير وفرضها، وبذلك يصبح بإمكانهم تحديد قيمة المنتوجات، كما أنهم يجنحون نحو التكريس والتقنين لاستعمال خاص للغة، وذلك ب"تعليله" وعقلنته. وعليه، فهم يساهمون في تحديد القيمة التي بإمكان المنتوجات اللغوية المتوفرة لدى مختلف مستعملي اللغة أن يحصلوا عليها في مختلف الأسواق، وعلى الخصوص في تلك التي تقع على نحو مباشر أو غير مباشر تحت مراقبتهم كما هو الشأن بالنسبة للسوق المدرسية، وذلك *بتحديد* مجال النطق والمفردات أو الأساليب المقبولة، وبتثبيت اللغة بعد *إخضاعها للرقابة وتصفيتها* من كل الاستعمالات الشعبية وخاصة الحديثة منها.

ولا يمكن للتحولات المرافقة لمختلف الأشكال التي تتخذها علاقة القوى بين السلطات التي تتواجه باستمرار في حقل الإنتاج الأدبي بالاستناد إلى مبادئ شرعية تختلف إلى حد كبير فيما بينها، أن تخفي *الثوابت* البنيوية التي تفرض على الأطراف المتنازعة، في ظروف تاريخية على قدر كبير من التنوع، اللجوء إلى نفس الاستراتيجيات ونفس البراهين، للتأكيد وإضفاء الشرعية على مطالباتهم بالحق في تقعيد اللغة وفي إدانتهم للمطالب التي تصدر عن منافسيهم. وهكذا

يصبح بإمكان النحويين الاستناد إلى *الاستعمال المعلل*، أي "معنى اللغة"، المعنى الذي توفره معرفة مبادئ "العقل" و"الذوق" المشكلة للنحو، للقيام ضد "الاستعمال الجميل" الذي يستعمل في المحافل الاجتماعية وضد ما يبديه الكتاب من رغبة في الاستحواذ على علم الاستعمال الحسن المكتسب فطريا. أما فيما يتعلق بالكتاب والذين بدأت مطالبهم تتأكد خاصة مع الرومانسية، فهم يستندون إلى العبقرية ضد القاعدة، ويتباهون بتجاهلهم لتنبيهات أولئك الذين كان هوغو Hugo يسميهم باستعلاء "النحوانيين"[1].

من المحتمل أن تكون عملية السلب التي تخضع لها الطبقات المسيطر عليها غير مقصودة من حيث هي كذلك من طرف أي من الفاعلين الخائضين في الصراعات الأدبية (ومن المعروف أنه كان

---

(1) بدل الاكثار إلى ما لا نهاية من سوق استشهادات لكتاب أو نحويين لا تأخذ معناها إلا بعد القيام بتحليل تاريخي دقيق لوضعية الحقول التي تنتج فيها كل على حدة، سوف نكتفي بإحالة كل من يرغب في تكوين فكرة ملموسة حول هذا الصراع الدائم إلى
B. Quemada, *Les dictionnaires du français moderne, 1939-1863*, Paris, Didier, 1968, pp. 193-204, 207, 210, 216, 226, 228, 229, 230 n. 1, 231, 233, 237, 239, 241, 242, et F. Brunot, *op. cit.*, spécialement T. 11-13, *passim*.
الصراع من أجل السيطرة على التخطيط اللغوي للغة النورويجية كما يصفه هوجن Haugen يمكن من ملاحظة تقسيم مشابه للأدوار والاستراتيجيات بين الكتاب والنحويين
(cf. E. Haugen, *Language Conflict and Language Planning, The Case of Norwegian*, Cambridge, Harvard University Press, 1966, spécialement pp. 296 sq.)

دائما من بين الكتاب من يبجل لغة "حمالي بور أو فوان" أو "يضع طاقية حمراء فوق المعجم" أو يقلد اللهجات الشعبية)، إلا أنها تبقى على صلة بوجود هيئة من المحترفين يمتلكون موضوعيا حق احتكار الاستعمال الشرعي للغة الشرعية والذين ينتجون لحسابهم الخاص لغة خاصة مهيأة للقيام بوظيفة اجتماعية تضمن التمايز في العلاقات بين الطبقات وفي الصراعات التي تجمع بينهم فوق أرض اللغة. كما أنها تبقى كذلك على صلة بوجود مؤسسة كالنظام التعليمي الذي وكلت له مهمة إلحاق العقوبات، باسم النحو، بالمنتوجات الشاذة وترسيخ المعيار الواضح الذي يتصدى لمُخلفات قوانين التطور، [مؤسسة] تساهم بقوة في تشكيل استعمالات اللغة المسيطر عليها من حيث هي كذلك وذلك بتكريس الاستعمال المسيطر بصفته الوحيد الذي يتمتع بالشرعية وذلك فقط بالعمل على ترسيخه. من الواضح أنه سيكون من الصعب علينا الوصول إلى الجوانب المهمة إذا اكتفينا بإلحاق أنشطة الكتاب والأساتذة بالتأثير الذي تساهم موضوعيا في إحداثه، أي الحط من قيمة اللغة المشتركة فقط بوجود لغة أدبية: لا يساهم أولئك الذين ينخرطون في الحقل الأدبي في إرساء سيطرة رمزية إلا لأن التأثيرات الذي يدفعهم موقعهم في الحقل والمصالح المتعلقة به إلى السعي لإحداثها تخفي دائما، عليهم كما على الآخرين، التأثيرات الخارجية التي تنشأ عن هذا التجاهل نفسه.

يمكن جمع الميزات التي تخص الامتياز اللغوي في مفردتين اثنتين، التمايز والتصحيح. العمل الذي ينجز في الحقل الأدبي ينتج مظاهر لغة أصيلة، وذلك بالإقدام على مجموعة من الانحرافات مبنية على

مبدأ *الابتعاد* عن الاستعمالات الأكثر شيوعا، أي "المشتركة" و"العادية" و"المبتذلة". تولد القيمة دائما من الابتعاد، *سواء كان انتخابيا أم لا*، عن الاستعمال الأكثر ذيوعا، عن "الأفكار الشائعة" و"المشاعر العادية" والتعابير "الغثة" والأساليب "السهلة"[1]. وكما هو الشأن بالنسبة لأساليب الحياة، فاستعمالات اللغة لا يمكن أن تتوفر على تعريف لا يكون ترابطيا: اللغة "النادرة" و"المنتقاة" و"النبيلة" و"الراقية" و"المنقحة" و"الجزلة" و"المتميزة"، تتضمن إحالات سلبية (وهذا يظهر جليا من خلال المفردات التي تستعمل لتعيينها) إلى اللغة "المشتركة" و"الرائجة" و"العادية" و"المحكية" و"المألوفة" ومن ثمة، "الشعبية" و"الخامة" و"الفظة" و"المنحلة" و"الطليقة" و"الغثة" و"المبتذلة" (ناهيك عن الصفات التي لا تسمى، من قبيل "رطانة"، "لغة خاصة"، "الزنجي الصغير"[2]،

---

(1) يمكن الحديث عن *أسلوب في ذاته*، وهو ناتج على نحو موضوعي عن "اختيار" لا واع وقد يكون ملزَما (كما هو الشأن بالنسبة "للاختيار" الإستيتيقي على نحو موضوعي لأثاث أو لباس والذي تفرضه الضرورة الاقتصادية) ويمكن الحديث كذلك وفي المقابل عن *أسلوب لذاته*، وهو ناتج عن اختيار يبقى، على الرغم من أنه قد يحتسب على أنه حر و"صاف"، محددا، هو الآخر، بالإكراهات الخاصة باقتصاد البضائع الرمزية، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للإحالة الواضحة أو المتضمنة إلى الاختيارات الملزمة التي يقوم بها أولئك الذين ليس لهم خيار، فالرفاهية لا تأخذ معناها إلا بالنسبة للضرورة.

(2) « Petit nègre » تعبير كان يستعمل بين أواسط القرنين التاسع عشر والعشرين في المستعمرات الفرنسية الموجودة حينذاك في غرب إفريقيا من طرف الجنود المحليين ورأسائهم الفرنسيين للتحدث عن صيغة مبسطة للغة الفرنسية. (المترجم)

"الصبير"[1]. مختلف التعارضات التي تشكل هذه السلسلة مأخوذة من اللغة الشرعية ومن ثم فهي تنتظم وفق وجهة نظر المسيطرين، ويمكن إرجاعها إلى اثنتين: التعارض الموجود بين "متميزة" و"مبتذلة" (أو "نادرة" و"مشتركة") والتعارض الموجود بين "مشدودة" (أو "جزلة") و"منحلة" (أو "طليقة") والذي يمثل بلا شك تخصيصا، على مستوى اللغة، للتعارض السابق والذي يتميز بعمومية تطبيقاته إلى حد بعيد. وذلك كما لو أن المبدأ الذي يحدد تراتبية اللغات الطبقية ما هو إلا درجة *المراقبة* التي تتوفر عليها وكثافة *عملية التصحيح* التي تفترضها.

وعليه، يمكن القول بأن اللغة الشرعية لغة شبه صنعية تحتاج دائما إلى أن تُدعم بعملية تصحيح مستمرة يقوم بها بالتوازي متكلمون مميزون ومؤسسات مهيأة خصيصا لهذه الغاية. ويتجه النظام المدرسي بواسطة النحويين التابعين له والذين يثبتون ويقننون الاستعمال الشرعي والمعلمين الذين يعملون على فرضه وترسيخه من خلال عمليات التصحيح التي لا تعد ولا تحصى، وكما هو الشأن في مواضيع أخرى، إلى إنتاج ما تحتاج إليه مصالحه ومنتوجاته الخاصة من عمل وأدوات للتصحيح[2]. واللغة الشرعية تدين *بثباتها (النسبي) عبر الزمن* (وعبر

---

(1) « Sabir » مفردة كانت تستعمل للحديث عن لغة هجينة كانت تستعمل من طرف التجار في شمال إفريقيا والشرق الأوسط وهي مزيج من اللغات المستعملة في حوض البحر الأبيض المتوسط (العربية، الفرنسية، اليونانية، الإسبانية، الإيطالية). وهذه المفردة تستعمل عادة للحديث عن لغة صعبة الفهم خاصة بمجموعة أو نخبة محددة. (المترجم)

(2) من بين الأخطاء التي يفرزها استعمال مفاهيم من قبيل "الجهاز" و"الإيديولوجيا" والتي تتضمن غائية ساذجة تصل إلى أقصى قوتها مع "أجهزة الدولة الإيديولوجية"، =

المكان كذلك) إلى أنها مصونة باستمرار من خلال عملية ممتدة المقصود منها هـو الترسيخ ضد النزوع إلى *الاقتصاد* في المجهود والتوتر الـذي قد يدفـع، على سبيل المثال، إلى اللجـوء إلى تبسيطات قياسية (القول vous faisez, vous disez بدل vous faites, vous dites). بالإضافة إلى هذا فالتعبير الصحيح، أي المصحح، يدين بخصائصه الاجتماعية المهمة إلى أنه لا يمكن إنتاجه إلا من طرف متكلمين متمكنين بالممارسة من *قواعد* عالِمة مشكلة بوضوح من خلال عملية تقنين وتخضع لعملية ترسيخ معلنة من خلال فعل بيداغوجي. وبالفعل، فكل بيداغوجية تتم في إطار مؤسساتي تضم مفارقة وهي أنها ترمي إلى إنشاء القواعد التي يبرزها النحويون، بالاستناد إلى ممارسة مهنيي التعبير المكتوب (المنتمية للماضي) من خلال عملية توضيح وتقنين على نحو استعادي، على أنها ترسيمات تتـصرف بشكل عملي. وما "حسن الاستعمال" إلا نتيجة لكفاءة تعتبر على أنها "نحو مستدمج": مفردة نحو تفهم هنا عن وعي (وليس فقط ضمنيا كما هو الشأن بالنسبة للألسنيين) ويعطى لها مدلولها الحقيقي، أي نسق من قواعد عالِمة يتم إخراجها على نحو بَعدي من الخطابات المنجزة

= يحتل الجهل *باقتصاد* مؤسسات إنتاج البضائع الثقافية مكانة لا يستهان بها. وتكفي الإشارة، على سبيل المثال، إلى *الصناعة الثقافية* الموجهة إلى إنتاج الخدمات وأدوات التصحيح اللغوي (من جملتها طبع الكُتيبات المدرسية وكتب النحو والمعاجم و"أدلاء المراسلة" و"مجموعات الخطابات النموذجية" وكتب للأطفال، إلخ...) وإلى آلاف الفاعلين في القطاعين العام والخاص والذين يضعون كل اهتماماتهم المادية والرمزية الحيوية في ألاعيب المنافسة التي تجرهم إلى المساهمة بل وحتى الدفاع والتجسيد، دون أن يكونوا واعين بذلك، للغة الشرعية.

وتُشكل لتتخذ هيأة معايير يجب إلزاميا على الخطابات التي ستنتج مستقبلا الخضوع لها. وعليه، فليس بالإمكان تفسير خصائص اللغة الـشرعية ومفعولها الاجتماعي على نحو شامل إلا بالإدخال في عيـن الاعتبار ليس فقط للشروط الاجتماعية لإنتاج اللغة الأدبية ونحوها ولكن كذلك للظروف الاجتماعية لعمليتَي فرض وترسيخ هذه الشفرة العالِمة على أنها مبدأ إنتاج الكلام وتقييمه[1].

دينامية الحقل اللغوي

وبما أن القوانيـن المتحكمة في عملية نقل الرأسمال اللغوي ما هي سوى حالة خاصة من حالات النقل الشرعي للرأسمال الثقافي عبر الأجيال، يصبح بالإمكان افتراض أن الكفاءة اللغوية عندما تكون خاضعة لمقاييس مدرسية تكون تابعة، شأنها في ذلك شأن كل أبعاد الرأسمال اللغوي الأخرى، لمستوى التعلم الذي يتم تحديده بالشهادات المدرسية والمسار الاجتماعي. وبما أن التمكن من اللغة

(1) الظروف الاجتماعية التي يتم فيها إنتاج وإعادة إنتاج اللغة الشرعية تمكنها من الحصول على خاصية أخرى، استقلاليتها بالنسبة للوظائف العملية، أو، إذا شئنا التدقيق، علاقتها المحيَدة والمحيِّـدة بالنسبة "للوضع"، لموضوع الخطاب، للمتكلم، والتي يُفترض وجودها ضمنيا في أية مناسبة يستدعي طابعها الرسمي استعمالا مدققا وجزلا للغة. ولا يمكن اكتساب الاستعمال الشفوي "للغة المكتوبة" إلا في ظروف تخول له أن يكون مطبوعا في الأوضاع متخذا هيأة تصرفات حرة وسهلة، وخصوصا شكل قضاء *أوقات فراغ*، أي الرغبة في تحييد الطوارئ العملية. كما أنها تفترض وجود استعدادات تكتسب بواسطة وخلال الممارسات التي تقتضي معالجة اللغة دون الخضوع لإلزام سوى ذلك الذي تفبركه كليا اللعبة المدرسية.

الشرعية يصبح متاحا عن طريق التعود، أي عن طريق الاحتكاك خلال مدة ما باللغة الشرعية أو عن طريق الترسيخ المتعمد لقواعد واضحة، فأقسام أنماط التعبير الكبرى تكون مطابقة لأقسام أنماط الاكتساب، أي لأشكال تختلف عن مجرد التنسيق بين عاملَي إنتاج الكفاءة الشرعية الرئيسيين وهما الأسرة والنظام المدرسي.

وبهذا المعنى يصبح من المنطقي أن تكون سوسيولوجيا اللغة، كسوسيولوجيا الثقافة، مرتبطة على نحو لا يمكن فصمه بسوسيولوجيا التربية. كما أن السوق المدرسية توجد تحت السيطرة الصارمة لمنتوجات الطبقة المسيطرة اللغوية وتجنح إلى التأكيد على تباينات الرأسمال السابقة، وذلك على اعتبار أنها تبقى سوقا لغوية تخضع على نحو صارم إلى أحكام حارسي الثقافة الشرعية، فازدواج المفعول الناتج عن تراكم الرأسمال الثقافي الضعيف والمفعول الناتج عن ضعف الميل نحو الزيادة فيه بالاستثمار المدرسي الملازم له، يعرض الطبقات الأكثر فقرا لعقوبات سلبية في السوق المدرسية، ما يعني إقصاؤها أو إقصاؤها لنفسها المبكر كنتيجة للنجاحات دون المستوى التي تتوصل إليها. وعليه، فالفواصل الأولية تميل إلى إعادة إنتاج نفسها وذلك على اعتبار أن المدد التي يستغرقها الترسيخ والمردودية التي تنتج عنه تميل إلى التنوع، وذلك على اعتبار أن الأفراد الأقل قابلية والأقل قدرة على قبول اللغة المدرسية وتبنيها هم كذلك الأقل احتكاكا بهذه اللغة والأقل تعرضا للمراقبة والتصحيحات والعقوبات المدرسية.

وبما أن النظام المدرسي يتوفر على سلطة فوضت له وتبقى من الضرورة بمكان للقيام على نحو شامل بعملية ترسيخ دائمة فيما يتعلق باللغة، وبما أنه كذلك يميل نحو المساواة بين المدة التي تستغرقها هذه العملية وكثافتها وبين الرأسمال الثقافي الموروث، فآليات النقل الثقافي الاجتماعية تميل نحو تأمين إعادة إنتاج الفارق البنيوي الموجود بين التوزيع، اللامتكافئ، *لمعرفة* اللغة الرسمية والتوزيع، الموحد إلى حد كبير، *للاعتراف* بتلك اللغة نفسها، والذي يعتبر أحد العوامل الحاسمة في دينامية الحقل اللغوي، ومن ثمة، في التغييرات التي تطرأ على اللغة. وبالفعل، فالصراعات اللغوية التي تكمن خلف هذه التغييرات تفترض وجود متكلمين يملكون (تقريبا) نفس الدرجة من الاعتراف بالاستعمال المرخص له وبالمعارف اللامتكافئة المتعلقة بهذا الاستعمال. وهكذا، فإذا كانت إستراتيجيات البرجوازية الصغرى الثقافية، وبالأخص تلك المتعلقة بميلها نحو التصحيح الإفراطي وهو التعبير النموذجي على رغبة ثقافية تظهر من خلال كل أبعاد الممارسة، تبدو كما لو كانت عامل التغيير اللغوي الأساسي، فذلك لأن التفاوت المولد للتوتر والطموحات، والذي يوجد بين المعرفة والاعتراف، بين التطلعات والوسائل الممكنة من تحققها، يبلغ أقصاه في المناطق الوسطى من الفضاء الاجتماعي. هذه الطموحات التي تعتبر بمثابة اعتراف بالتمايز الذي يفصح عن نفسه من خلال حتى المجهود الذي يبذل لإنكاره وذلك بالاستحواذ عليه، يُدخل في حقل المنافسة توترا مستمرا من شأنه أن يثير استراتيجيات جديدة للتمايز بين الحاملين لمؤشرات تمايزية معترف بها اجتماعيا

على أنها متميزة. تحديد التصحيح الإفراطي المعروف لدى البرجوازية الصغرى والذي يجد عند حكام الاستعمال الشرعي المكرسين، أي الأكاديميين والنحويين والأساتذة، النماذج وأدوات التصحيح المرتبطة به، لا يتم إلا بالارتباط الذاتي والموضوعي ب"الابتذال" الشعبي و"التمايز" البرجوازي. بحيث أن مساهمة مجهود الإدماج (في الطبقات البرجوازية) والإبعاد (عن الطبقات الشعبية) في التغيرات اللغوية تكون أكثر وضوحا من استراتيجيات الإخفاء التي تثيرها لدى أولئك الذين يملكون كفاءات نادرة. التفادي، عن وعي أو عن لا وعي، لمؤشرات التوتر والنزاع الأكثر وضوحا لدى البرجوازيين الصغار (على سبيل المثال الماضي البسيط في الفرنسية الذي يعطي لكل من يستعمله هيأة "الأستاذ العجوز") من شأنه أن يدفع بالبرجوازيين الصغار والمثقفين إلى عملية تصحيح تفريطية وخاضعة للمراقبة تجمع بين التراخي الثابت والجهل المؤكد للقواعد الأكثر دقة وبين استعراض مظاهر الطلاقة في الميادين الأكثر خطورة[1]. إدخال

---

(1) وعليه، فليس من الصدفة في شيء، كما يلاحظ ذلك تروبيتزكوي Troubetzkoy أن تكون "الألفاظ المقطعة دون اكتراث"، هي إحدى الطرق المؤكدة عالميا للتمايز.

(N. S. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 1957, p. 22)

في الحقيقة، كما ألفت انتباهي إلى ذلك بيير آنكروفي، التراخي الاستراتيجي للتوتر لا يطال المستوى الفونولوجي إلا في النادر. ومن ثمة، فالمسافة التي يتم نفيها بمقتضى عملية مزيفة تبقى ظاهرة في النطق، ومن المعروف أن كتابا من قبيل رايمون كونو Raymond Queneau على سبيل المثال يلجؤون على نحو منسق ومؤثر إلى عمليات ازالة تسوية من هذا القبيل بين مختلف مظاهر الخطاب.

التوتر في المواطن الذي تلجأ فيها العامة إلى التراخي، الاستسهال حيث يتوجب على العامة بذل المجهود، والطلاقة أثناء التوتر التي تحدث الفرق إزاء مختلف أشكال التوتر أو الطلاقة سواء كانت شعبية أو مرتبطة بالبرجوازية الصغيرة، هذه كلها استراتيجيات، غالبا ما تكون لا واعية، للتمايز تنتج عنها مزايدات لامتناهية مصحوبة بانقلابات من "مع" إلى "ضد" مصاغة بشكل تؤدي معه إلى إحباط كل المحاولات الرامية إلى البحث عن خصائص غير علائقية للأساليب اللغوية.

وعليه، فإذا أردنا تفسير لغة المثقفين الجديدة والتي تتميز بكونها شيئا ما مترددة بل وحتى متلجلجة واستفهامية ("لا؟") ومتقطعة، والتي ثبت وجودها في الولايات المتحدة وفرنسا، يصبح من اللازم الأخذ بعين الاعتبار كل *بنية الاستعمالات* التي تتحدد هذه اللغة على نحو مفارق بالمقارنة معها: فهناك من جانب، الاستعمال الأستاذي القديم (بأزمنته وبصيغة استمرارية نصب الفعل المستعملة فيه، إلخ...) مقرون بصورة القيمة المنحطة الملتصقة بدور الأستاذية، ومن جهة أخرى الاستعمالات الجديدة ذات الطابع البرجوازي الصغير، وهي نتاج لانتشار الاستعمال المدرسي الموسع، والتي تتراوح بين الاستعمال المتحرر، وهو مزيج من التوتر والتهاون ما يمثل إحدى ميزات البرجوازية الصغرى الجديدة، وبين عملية تصحيح إفراطية للغة متمادية في التنقيح، تخضع مباشرة لعملية إنقاص قيمة ناتجة عن ارتفاع مستوى التطلعات ووضوحها وهي علامة مميزة لأفراد طبقة البرجوازية الصغيرة الذين التحقوا بها بالترقية.

وألا يكون فهم هذه الممارسات المميزة ممكنا إلا بإحالتها إلى عالم الممارسات الممكنة والمنسجمة لا يعني أنه يجب البحث عن مبدئها في الرغبة الواعية للتمايز عنها. كل الأمور تدفعنا إلى الافتراض بأنها تتجذر في حس عملي بندرة العلامات المميزة (لغوية كانت أم من نوع آخر) وتطورها عبر الزمن. فشيوع المفردات يؤدي إلى فقدانها *لسلطتها التمييزية* وإلى اتجاهها من جراء ذلك إلى أن تُرى على أنها مبتذلة في الصميم، مشتركة، ومن ثمة *سهلة*، وبما أن الشيوع مرتبط بالزمن، فهي تصبح كذلك *مستهلكة*. وما من شك أن التعب المصاحب للعرض المتواصل والمقرون بحس الندرة، هو الذي يفسر الانزلاقات اللاواعية نحو ملامح أسلوبية لها طاقة كبيرة على "التصنيف" أو نحو استعمالات نادرة للمعالم الشائعة.

وبناء على هذا، فالفروق المميزة هي التي تمكن من تفسير الحركة الدائمة والتي على الرغم من أنها تسعى لإلغائها فهي تميل عمليا إلى إعادة إنتاجها (ما يمثل مفارقة لن تكون مفاجأة إلا بالنسبة لأولئك الذين يجهلون أن الاستقرار قد يفترض التغيير). استراتيجيات الإدماج والإبعاد التي تفسر مختلف التغيرات التي تطرأ على استعمالات اللغة، ليس فقط لا تحدث أي تأثير في بنية توزيع مختلف استعمالات اللغة ونسق الفوارق المميزة (الأساليب التعبيرية) التي تظهر من خلالها، ولكن تميل إلى إعادة إنتاجها (تحت أشكال مختلفة من الناحية الظاهراتية). وبما أن محرك التغيير هو مجموع الحقل اللغوي، أو، بعبارة أدق، مجموع الأفعال وردود الأفعال التي تتوالد دونما انقطاع في عالم المنافسات المكونة للحقل، فمركز هذه الحركة الدائمة يوجد

في كل مكان ولا يوجد في أي مكان، ما قد يسبب شعورا بالخيبة لدى أولئك الذين بقوا سجيني فلسفة للانتشار مبنية على صورة "بقعة الزيت" (طبق نموذج التواصل ذي الطبقتين two-step flow المعروف أو نظرية "السيلان" trickle-down) والذين بقوا متشبثين بعناد بموقفهم القاضي بتحديد موضع معين في الحقل اللغوي يشغله مبدأ التغيير. فما يوصف على أنه ظاهرة الانتشار ما هو في الحقيقة إلا عملية ناتجة عن *الصراعات التنافسية* التي تدفع بالفاعلين، من خلال استراتيجيات لا تعد ولا تحصى، للإدماج والإبعاد (بالنسبة لأولئك الذين يوجدون أمامهم أو خلفهم في الفضاء الاجتماعي والزمان)، إلى تغيير خصائصهم الجوهرية باستمرار (يتعلق الأمر هنا بالنطق ومعجم المفردات والأشكال التركيبية، إلخ...) مع الاحتفاظ في نفس الوقت، بالاعتماد على السباق نفسه وعلى الفارق الذي يجعل السباق ممكنا. وهذا الاستقرار البنيوي لقيم استعمالات اللغة الشرعية الاجتماعية يصبح سهل الفهم إذا عرفنا بأن الاستراتيجيات الرامية إلى تغييره تخضع في منطقها وأهدافها إلى البنية نفسها، وذلك من خلال الوضع الذي يشغله أولئك الذين يطبقونها في البنية. وبما أن الرؤية "التفاعلية" لا تذهب إلى أبعد من الأفعال والتفاعلات كما تبدو واضحة في لحظتها الراهنة، فهي غير قادرة على التوصل إلى أن الاستراتيجيات اللغوية المتبعة من طرف مختلف الفاعلين تبقى تابعة بقوة إلى موضعهم في بنية توزيع الرأسمال اللغوي والتي نعرف بأنها تابعة لبنية الطبقات الاجتماعية من خلال بنية الحظوظ التي تتوفر لكل فرد للولوج إلى النظام المدرسي، كما أنها محكوم عليها بأن

تجهل الآليات العميقة التي تميل، من خلال تغيرات سطحية، إلى تأمين إعادة إنتاج بنية الفوارق المميزة والاحتفاظ بإيرادات تنتج للفرد من مجرد احتلاله لمركز ما وهي عادة ما تكون مقرونة بكفاءة نادرة ومن ثمة مميِّـزة.

الفصل الثاني
تشكيل الأسعار واستباق الأرباح

"عندما يكون أحد ما يعرض أمرا ما على السيد نوربوا فهو يبقى جامد الملامح على نحو مطلق كما لو كان مخاطبه يتحدث إلى تمثال نصفي قديم، أصم، في متحف للتماثيل، وربما قد يكون ذلك مجرد عادة اكتسبها بحكم المهنة التي يزاولها، أو يرجع إلى القدرة على الاحتفاظ بهدوئه كما هو الشأن بالنسبة لكل الأشخاص المهمين عندما يأتي أحد ما لاستشارتهم ويكونون واعين بأنهم سيتحكمون في مجريات الحوار وبأنه بإمكانهم ترك محاوريهم يضطربون ويجهدون أنفسهم، غير مرتاحين، وربما قد يكون قصده من وراء ذلك هو إبراز ملامح وجهه (الإغريقية، على ما يعتقد هو، على الرغم من عوارضه)."

مارسيل بروست، *البحث عن الزمن المفقود*.

التبادل اللغوي ليس فقط علاقة تواصل بين مرسل ومتلق مبنية على عمليتَي تشفير وفك شفرة، ما يعني اللجوء إلى شفرة أو كفاءة توليدية، إنه كذلك تبادل اقتصادي يتم، من خلال علاقة قوى رمزية، بين منتج يتوفر على رأسمال لغوي ومستهلك (أو سوق)، وبإمكانه توفير ربح مادي أو رمزي. بعبارة أخرى، الخطابات ليست فقط (أو فقط استثنائيا)

دلالات يجب فهمها أو فك شفرتها، إنها كذلك *دلالات على الغنى* يجب تقييمها وتقديرها و*دلالات على السلطة* يجب تصديقها والامتثال لها. إذا استثنينا الاستعمالات الأدبية، والشعرية منها على وجه الخصوص، للغة، فمن النادر أن تستعمل اللغة، في الظروف العادية، كأداة للتواصل الصرف، فالبحث عن أقصى ما يمكن من المردودية المعلوماتية لا يكون إلا في النادر الهدف الوحيد للإنتاج اللغوي وما يتضمنه عادة من استعمال اللغة كمجرد أداة يتناقض عادة مع البحث الذي غالبا ما يكون لا واعيا عن ربح رمزي. والأمور لا تجري على هذه الشاكلة إلا لأنه يتحتم على الممارسة اللغوية ألا تكتفي بتمرير المعلومة المصرح بها وعليها أن تمرر كذلك معلومة حول الطريقة (التباينية) المتبعة للتواصل، أي *الأسلوب التعبيري* الذي بإمكانه جلب قيمة اجتماعية وفعالية رمزية وذلك بمجرد إدراكه وتقييمه بإحالته إلى عالم الأساليب المتنافسة فيما بينها نظريا أو عمليا.

الرأسمال والسوق والأسعار

لا تكون للخطابات قيمة (أو معنى) إلا إذا ارتبطت *بسوق* تتميز بتوفرها على قانون خاص لتشكيل الأسعار، ما يعني أن قيمة الخطاب تبقى رهينة بعلاقات القوى التي تتشكل على نحو ملموس بين الكفاءات اللغوية من حيث هي في نفس الآن قدرة على الإنتاج وقدرة على التملك والتقييم، أو، بعبارة أخرى، تبقى رهينة بالقدرة التي يمتلكها مختلف الفاعلين في التبادل على فرض معايير التقييم الأكثر ملاءمة لمنتوجاتهم. وهذه القدرة لا تتحدد فقط انطلاقا من وجهة نظر

لغوية. من المؤكد أن العلاقة بين الكفاءات اللغوية تساهم في تحديد قانون تشكيل الأسعار الذي يفرض نفسه على كل التبادلات، وذلك على اعتبار أن تلك الكفاءات هي قدرات على الإنتاج مصنفة اجتماعيا وقادرة على تمييز وحدات إنتاج لغوية مصنفة اجتماعيا، وعلى تحديد أسواق هي كذلك مصنفة اجتماعيا، على اعتبار أنها تمثل قدرات على التملك والتقدير. إلا أن علاقات القوى اللغوية لا تحدد كليا انطلاقا من القوى اللغوية الراهنة وحدها، والبنية الاجتماعية بأكملها توجد في أية عملية تفاعل (ومن ثمة في أي خطاب) وذلك من خلال اللغات المستعملة والمتكلمين الذين يستعملونها والمجموعات التي يتم تحديدها انطلاقا من امتلاكها للكفاءات المواتية. وهذا ما لا ينتبه إليه الوصف التفاعلي الذي يتعامل مع التفاعل على أنه امبراطورية داخل امبراطورية، متناسيا بذلك بأن ما يجري بين شخصين إثنين، بين سيدة وخادمتها، أوفي وضعية استعمار بين فرنكوفوني ومتكلم عربي، أو في وضعية ما بعد استعمارية، بين فردين ينتميان إلى أمة سبق واستُعمرت، أحدهما فرنكفوني والآخر يتكلم العربية، يستمد خصوصيته من العلاقة الموضوعية التي توجد بين اللغات أو بين مختلف الاستعمالات المطابقة لها، أي بين الجماعات التي تتكلم تلك اللغات. وليس هناك من مثال أفضل من *استراتيجيات التنازل* لتبيان كيف يؤدي هاجس الرجوع إلى "الأشياء كما هي" والاقتراب أكثر من "الواقع" الذي تستمد منه النزعة "الميكروسوسيولوجية" مادتها، إلى الإخفاق بكل بساطة في لمس "الواقع" الذي لا يظهر إلى الحدس الآني وذلك لأنه يكمن في بنيات متعالية عن التفاعلات التي تشكلها. وهكذا نجد بأن

صحيفة تصدر بالفرنسية في بيارن (إقليم يوجد في الجنوب الفرنسي) كتبت معلقة على عمدة مدينة بو والذي خاطب الجمهور باللغة البيارنية خلال احتفال أقيم تكريما لشاعر بيارني، قائلة: "تأثر الحاضرون كثيرا لهذه الالتفاتة[1]." وتجدر الإشارة إلى أن الحضور المكون من أناس لغتهم الأم هي البيارنية لم يتلق خطاب العمدة له بالبيارنية على أنه "التفاتة مؤثرة" إلا لأنه يعترف ضمنيا بالقانون غير المدون الذي يجعل من الفرنسية اللغة الوحيدة التي يجب استعمالها في الخطابات الرسمية التي تُلقى في المناسبات الرسمية. استراتيجية التنازل تُمكن من *الاستفادة* من علاقة القوى الموضوعية التي توجد بين اللغات التي تجد نفسها عمليا في مواجهة بعضها البعض (وهذا حتى في حالة أو ربما خاصة إذا كانت اللغة الفرنسية غائبة) في الآن ذاته الذي نسعى فيه إلى نفي تلك العلاقة، أي العلاقة التراتبية التي توجد بين اللغات

---

(1) الاحتفال *رسميا* بالذكرى المئوية لمولد سيمين بلي Simin Balay، وهو شاعر يكتب باللغة البيارنية، كل أعماله، باستثناء اللغة تخضع من حيث الشكل والمواضيع التي تتطرق إليها لسيطرة الأدب الفرنسي، خلق وضعية لا تخلو من غرابة، وذلك على اعتبار أنه ليس فقط الأشخاص المفوضون للسهر على اللغة البيارنية، ولكن السلطات الإدارية نفسها يخرقون المسطرة غير المدونة التي تفرض بصرامة استعمال اللغة الفرنسية في كل المناسبات الرسمية، خاصة إذا كان المتكلمون *يحملون طابعا رسميا*، ما يفسر ملاحظة أحد الصحافيين (والتي لا شك في أنها تترجم بصدق الانطباع السائد حينذاك): "وتبقى المداخلة الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك التي قام بها ولي جهة برانس-أتلانتيك، السيد مانفري الذي خاطب الحاضرين بلهجة بيارنية ممتازة (...) وخلال رده على الآنسة لامازو-بيتبيدير، مديرة المدرسة، تحدث السيد لاباريز (عمدة مدينة بو) بلهجة بيارنية من المستوى الرفيع. تأثر الحاضرون كثيرا لهذه الالتفاتة وصفقوا لها بحرارة."
(*La République des Pyrénées*, 9 septembre 1974).

والأفراد الذين يتكلمونها. وبالإمكان اللجوء إلى هذه الاستراتيجية في كل الحالات التي يكون فيها الاعتراف بالفارق الموضوعي بين الأفراد الحاضرين (أي بين خصائصهم الاجتماعية) واضح ومعترف به بما فيه الكفاية من طرف الجميع (وخاصة من طرف أولئك الذين يجدون أنفسهم منخرطين في عملية التفاعل كفاعلين أو كمجرد متفرجين) بحيث أن النفي الرمزي للتراتبية (الذي قد يتخذ، مثلا، شكل اللجوء إلى مظهر من مظاهر "البساطة") يمكن من تكديس الأرباح المرتبطة بالتراتبية غير المنقوصة وتلك التي يمكن جنيها من كل عمليات النفي الرمزي، ابتداء من تعزيز التراتبية الناتج عن الاعتراف بالنحو الذي تستعمل عليه العلاقة التراتبية. عمليا، لا يمكن للعمدة البيارني أن يحدث المفعول التنازلي الذي أحدثه إلا بصفته عمدة مدينة كبيرة وضامنا للحضرية، كما أنه يتوفر على كل الألقاب (فهو أستاذ مُبرز) التي تضمن له الحق الكامل للمساهمة في "تفوق" اللغة "المتفوقة" (فلن يخطر ببال أي كان، وعلى الأخص ببال صحافي يعيش خارج العاصمة، أن يشيد بمستوى لغته الفرنسية كما فعل في حالة لغته البيارنية، لأنه يحمل صفة متحدث مُرسم، مُبرئ، يتحدث بالتعريف وبحكم موقعه ex officio لغة فرنسية "راقية"). وبقدر ما تكون الإشادة "بمستوى اللغة البيارنية الراقي" عندما يتحدث بها متكلم شرعي للغة الشرعية ذات قيمة، بقدر ما تفقد كل قيمة، مع أنه من المستحيل من وجهة نظر السوسيولوجيا حدوث أمر من هذا القبيل في ظروف رسمية، عندما يتحدث بها مزارع كذلك الذي يقول (بالفرنسية) على نفسه، حتى يفسر لماذا لم يفكر في الترشح لمنصب عمدة الضيعة التي

يسكن فيها، على الرغم من حصوله على أغلب الأصوات، بأنه "لا يحسن التحدث" (ما يعني ضمنيا التحدث بالفرنسية)، وذلك انطلاقا من التعريف الذي تقدمه السوسيولوجيا للكفاءة اللغوية. لنقل في إشارة عابرة بأنه بإمكان الاستراتيجيات الرامية لقلب التراتبيات الموضوعية فيما يخص اللغة، كما هو الشأن بالنسبة للثقافة، أن تتحول بسهولة لتصبح *أيضا* استراتيجيات تنازل تستعمل حصريا من طرف أولئك الذين لا يساورهم أي شك فيما يخص الموقع الذي يشغلونه في التراتبيات الموضوعية بحيث أنه يصبح من السهل عليهم نفيها دون أن يعرضهم ذلك لاحتمال اتهامهم بجهلها أو بالقصور في استجابتهم لمتطلباتها. فإذا حدث وأصبحت اللغة البيارنية (أو الكريولية في مناطق أخرى) في يوم من الأيام تستعمل في المناسبات الرسمية فسيكون ذلك نتيجة لتدخل عنيف من طرف متحدثي تلك اللغة بشرط أن يتوفروا على الألقاب التي ترخص لهم الحصول على الشرعية اللغوية (على الأقل في أعين مخاطبيهم) بحيث أنه يصبح من غير الممكن الشك في أنهم لم يلجؤوا إلى اللغة الموصومة إلا "لأنهم لم يجدوا بديلا عنها".

علاقات القوة التي تتخذ من السوق اللغوية مسرحا لها وتحدد تحولاتها تحولات الأسعار التي يمكن للخطاب الواحد الحصول عليها في أسواق مختلفة، تفصح عن نفسها وتتحقق من خلال الآتي: لا يمكن لبعض الفاعلين أن يطبقوا على المنتوجات اللغوية المقترحة من طرفهم أو من غيرهم المعايير التقييمية ذاتها التي تكون أكثر ملاءمة لمنتوجاتهم هم. فرض الشرعية على هذا النحو يكون له مفعول

يـزداد قـوة -وتصبح قوانين السوق أكثر ملاءمة للمنتوجات المقترحة من طرف الأفراد المالكين لأكبر قدر من الكفاءة اللغوية- كلما ازداد فرض اللغة الشرعية قوة، ما يعني أن الطابع الرسمي للوضعية يزداد قوة وأكثر ملاءمة لأولئك الذين تم تفويضهم بشكل رسمي أو شبه رسمي للتحدث، وكلما تقوى إقرار المستهلكين باللغة الشرعية والكفاءة الشرعية (وإن كان هذا الإقرار مستقلا نسبيا عن معرفتهم بتلك اللغة).

بعبارة أخرى، بقدر ما يكون الطابع الرسمي للسوق قويا، ما يعني أنه يكون عمليا مطابقا لمعايير اللغة الرسمية، بقدر ما تكون سيطرة المسيطرين عليه قوية. والمسيطرون هنا هم الذين يتوفرون على الكفاءة الشرعية والمرخص لهم بأن يتكلموا بسلطوية. الكفاءة اللغوية ليست مجرد كفاءة تقنية، إنها كذلك كفاءة مكتسبة بحكم المكانة الاجتماعية التي غالبا ما تكون مرفقة بكفاءة تقنية وذلك لأنها تتحكم في اكتسابها من خلال المفعول الذي يحدثه كل تعيين في مكانة اجتماعية ("هذا ما تقتضيه النبالة")، على عكس ما يظنه الوعي الشائع الذي يرى في الكفاءة التقنية الأساس الذي تبنى عليه الكفاءة المكتسبة بحكم المكانة الاجتماعية. الكفاءة الشرعية هي كفاءة تمنح قانونيا لفرد مرخص له ويعتبر "حجة"، وهي تمكنه، في المناسبات الرسمية (formal)، من استعمال اللغة الشرعية، أي الرسمية (formal)، لغة مرخص لها ولها سلطة وما يُنطق بها يكون في حكم المُعتمد وجدير بالثقة، أي بالحرف الواحد، لغة *إنجازية* تتطلع إلى أن تكون فعالة (وحظوظها لبلوغ ذلك متوفرة). وانطلاقا من هذا التعريف للكفاءة

الشرعية والذي يجعلها متضمنة للفعالية المعروفة للإنجازي، يصبح من السهل علينا فهم كيف أن بعض التجارب التي أجريت في مجال علم النفس الاجتماعي أثبتت بأن فعالية الخطاب وقدرته على الإقناع التي يقر بها الجميع مرتبطتان بالطريقة التي *ينطقه* بها صاحب الخطاب (وثانويا بالمفردات التي يستعملها)، أي بواسطة هذا المؤشر المؤكد على الكفاءة المكتسبة بحكم المكانة الاجتماعية وسلطة المتكلم. والملاحظ أن الخصائص اللغوية بالمعنى الحصري للخطاب لا يتم إدخالها في الحسبان من طرف التقييمات العملية لعلاقات القوى الرمزية التي تحدد معايير التقييم الجاري بها العمل في سوق ما إلا في حدود قدرتها على إظهار السلطة والكفاءة الاجتماعيتين لأولئك الذين ينطقون بها. الأمر ذاته ينطبق على خصائص أخرى غير لغوية كمخارج الأصوات (كأن تكون أنفية أو حلقومية)، وهي استعداد دائم للجهاز الصوتي يعتبر أحد المؤشرات الاجتماعية الأقوى، بالإضافة إلى خصائص أخرى ذات طابع اجتماعي لا لبس فيه كالألقاب الأشرافية أو المدرسية واللباس، كالبزة النظامية واللباس الرسمي، والرموز المؤسساتية ومنبر الوعظ الذي يشغله القس والدكة التي يقف عليها الأستاذ، والمنصة والميكروفون اللذين يستعملهما الخطيب، كل هذه الأمور تمكن المتحدث الشرعي من احتلال مكانة عالية وتهيكل التفاعلات من خلال بنية المكان التي تفرضها عليها وحتى تشكيلة الجماعة التي يتم التبادل داخلها.

وبناء على هذا تزداد إمكانية الكفاءة اللغوية المسيطرة على التصرف في سوق لغوية ما بصفتها رأسمالا لغويا قادرا على فرض القانون الذي

يتم بمقتضاه تشكيل الأسعار الأكثر ملاءمة لمنتوجاتها وأن تمد [الأفراد] بالربح الرمزي الذي يتماشى والمنتوجات، كلما ازداد الطابع الرسمي للظرف، أي كلما أصبح قادرا لوحده على فرض الاعتراف بشرعية نمط التعبير المسيطر، وذلك بتحويله للتغيرات الاختيارية (على الأقل فيما يخص النطق) التي تميزه لتصبح قواعد إلزامية، "لازمة"، (طبق التعبير الذي يستعمل للباس الخاص بالأعشية الرسمية)، وكلما أصبح الأفراد الذين توجه لهم منتوجاتها أكثر قابلية لمعرفة شرعية هذا النمط من التعبير، خارج الإكراهات التي تفرضها الظروف الرسمية، والاعتراف بها. بتعبير آخر، كلما اجتمعت هذه الشروط المختلفة على مستوى عال في سوق ما، كلما اقتربت القيم المعطاة عمليا للمنتوجات اللغوية التي تتواجد فيها من القيمة النظرية التي ستمنح لها في حالة إذا افترضنا وجود سوق موحدة، وذلك بارتباط بالموقع الذي تشغله في النسق الشامل لكل الأساليب اللغوية. وفي المقابل، بقدر ما تهبط درجة الطابع الرسمي لوضعية التبادل والدرجة التي يكون فيها التبادل مسيطرا عليه من طرف متكلمين مُرخص لهم إلى حد كبير، بقدر ما يميل عدم موافقة قانون تشكيل الأسعار لمنتوجات السموت اللغوية المسيطر عليها إلى أن يصبح أقل حدة. صحيح أن تحديد علاقة القوى الرمزية التي تشكل السوق قد يخضع لعملية *مساومة* وبأنه بالإمكان، إلى حد ما، التلاعب بالسوق، وذلك باللجوء إلى ميتاخطاب يكون موضوعه هو الظروف التي يستعمل فيها الخطاب: كما هو الشأن على سبيل المثال بالنسبة للتعابير التي تستعمل لاستهلال أو للإستسماح عن عبارة إباحية على نحو

فاحش أو صادمة ("إذا سمحتم"، "إذا أجزتم لي استعمال هذه العبارة"، "مع احترامي لكم"، "حاشاكم"، "مع ما أكنه لكم من احترام"، إلخ...) أو تلك التي تستعمل لتعزيز الصراحة التي تميز سوقا معينة كلما كان التلفظ بها صريحا ("بما أننا نعرف بعضنا بعضا"، "بما أننا ننتمي لأسرة واحدة"، إلخ...) إلا أنه من البديهي أن القدرة على التلاعب تكبر، كما يظهر من خلال استراتيجيات التنازل، كلما ازداد الرأسمال المتوفر عليه أهمية. كما أن توحيد السوق لا يكون أبدا من الشمولية بحيث يستحيل على المسيطر عليهم أن يجدوا في فضاءات الحياة الخاصة، عندما يجدون أنفسهم بين معارفهم، أسواقا تصبح فيها القوانين المشكلة للأسعار التي تطبق في الأسواق الرسمية مُعلقة[1]. ففي هذه التبادلات الخاصة التي تتم بين شركاء منسجمين فيما بينهم، فالمنتوجات اللغوية "اللاشرعية" تقاس طبق مقاييس تكون مساوية للمبادئ المتحكمة في إنتاجها ومن ثم فهي تحررها من منطق التمايز والقيمة والذي يكون بالضرورة مبنيا على مقارنات. وعلى الرغم مما سبق، فالقانون الرسمي قد يصبح معلقا، إلا أنه لا يتم خرقه فعليا[2] وتبقى صلاحيته سارية المفعول دائما كما أنها تعود لتصبح أمام أعين المسيطر عليهم مرة أخرى كلما غادروا المناطق الحرة التي كانوا يتمتعون فيها بحرية الكلام (والتي قد

---

(1) الأمر الذي يلاحظ بوضوح في اللغات الجهوية التي يكون استعمالها منحصرا في المناسبات الخاصة، أي أساسا الحياة العائلية، وفي جميع الأحوال في التبادلات التي تتم بين متكلمين منسجمين اجتماعيا (كالمزارعين).

(2) فيما يتعلق باللغة تبقى الدارجة الخاصة الإثبات الوحيد لشرعية مضادة حقيقية، إلا أنها تبقى لغة "الزعماء".

يكونون يعيشون فيها طوال حياتهم) كما يظهر ذلك من خلال خضوع ناطقيهم الرسميين لهذا القانون كلما وجدوا أنفسهم في المواقف الرسمية. وبناء على هذا لا يجوز لنا أن نقول بأن اللغة الشعبية "الحقيقية" هي تلك التي تظهر في استعمالات اللغة السائدة في جزيرة الحرية الصغيرة هذه حيث يرخص (وهي من كلمات المعجم النموذجية) الأفراد لأنفسهم التكلم بكل حرية لأنهم يبقون فيما بينهم ولا خوف لديهم من أن يكونوا محل "حراسة" بعضهم بعضا. حقيقة الكفاءة الشعبية تكمن كذلك في أنها عندما تجد نفسها وجها لوجه مع سوق رسمية، كالتي تمثلها ظرفية البحث الميداني، في حالة إذا لم تخضع لمراقبة حازمة، فهي تصبح شبه منعدمة. حقيقة الشرعية اللغوية تكمن في كون المسيطر عليهم دائما *خاضعين افتراضيا لقضاء* القانون الرسمي، هذا حتى لو قضوا كل حياتهم، على طريقة اللص الذي يتحدث عنه فيبر، خارج دائرة اختصاصها، وحتى عندما يجدون أنفسهم في ظرفية رسمية يلوذون بالصمت أو يلجؤون إلى خطاب مختل غالبا ما يتم تسجيله خلال البحث الميداني الألسني.

ما يعني بأنه بإمكان منتوجات السمت اللغوي الواحد أن تختلف فيما بينها باختلاف الأسواق، وبأن كل معاينة ألسنية تسجل خطابا ما سيكون في الحقيقة نتاجا للعلاقة الرابطة بين الكفاءة اللغوية والسوق الخاصة التي تمثلها ظرفية البحث الميداني، وهي سوق تتميز بدرجة كبيرة من التوتر على اعتبار أن القوانين المشكلة للأسعار التي تخضع لها تقترب من تلك التي تخضع لها السوق المدرسية. وكل بحث حول المتغيرات الكفيلة بتفسير التحولات المطبوعة على هذا النحو

يكون من السهل عليه نسيان المفعول الخاص بظرفية البحث الميداني، هو *متغيرة خافية تكمن بلا شك خلف الثقل التبايني لمختلف المتغيرات*. أولئك الذين يرغبون في إحداث قطيعة مع التجريدات الألسنية يجهدون لاستخدام الإحصائيات لتحديد العوامل الاجتماعية للكفاءة اللغوية (بحيث يتم قياسها بإحدى المؤشرات الفونولوجية أو تلك التي توفرها الألفاظ والتراكيب) وهم بذلك لا يقطعون سوى نصف المسافة، وذلك على اعتبار أنهم ينسون بأن مختلف العوامل التي يتم قياسها في وضعية سوق خاصة، تلك التي يُنشئها البحث الميداني، بإمكانها، إن وجدت في وضعية مختلفة، أن تكتسب نسبيا أوزانا مختلفة إلى حد كبير، وبأن ما يتعلق به الأمر هنا هو تحديد النحو الذي تتغير عليه الأوزان التي تمكن من فهم مختلف العوامل التي تتدخل لتحديد الكفاءة كلما تغيرت على نحو منسق أوضاع السوق (ما قد يفترض بلا شك تطبيق مخطط اختباري حقيقي).

الرأسمال الرمزي: سلطة معترف بها

تصبح مسألة الأقوال الإنجازية واضحة في حالة تعاملنا معها على أنها حالة خاصة من حالات المفعول الذي تحدثه السيطرة الرمزية التي تتخذ من كل تبادل لغوي موضعا لها. لا يمكن أبدا تحديد علاقات القوى اللغوية بالرجوع فقط إلى العلاقة التي تربط الكفاءات اللغوية المتواجدة فيما بينها، كما أن وزن مختلف الفاعلين رهين بالرأسمال الرمزي الذي يتوفرون عليه، أي *بالاعتراف*، على نحو مؤسساتي أم لا، الذي يحصلون عليه من طرف جماعة ما. فالإكراه

الرمزي الذي يمثل صنفا من الفعالية السحرية يروم الوصول إليه كل أمر أو شعار أو خطاب طقوسي أو مجرد إيعاز أو حتى التهديد والشتم، لا يمكن له أن يتخذ مجراه الطبيعي إلا إذا اجتمعت كل الظروف الاجتماعية والتي توجد خارج المنطق اللغوي المحض الخاص بالخطاب. لكي يتوصل خطاب فيلسوف على قدر كبير من الأهمية إلى أن يتلقاه الآخرون كما يريد هو أن يتلقوه فيجب توفر كل الظروف الاجتماعية التي تمكنه من إحراز الأهمية التي يعطيها لنفسه. كما أن التبادل ذا البعد الطقوسي كالذي يتم خلال القداس، يستلزم توفر كل الشروط الاجتماعية الضرورية لتأمين إنتاج مرسلين ومتلقين متطابقين فيما بينهم، أي متوافقين، وعليه فالفعالية الرمزية للخطاب الديني تصبح مهددة عندما تتوقف عن العمل كل الآليات الكفيلة بإعادة إنتاج علاقة الاعتراف التي تنبني على أساسها سلطة ذلك الخطاب. نفس الأمر ينطبق على كل علاقة إكراه رمزي وأيضا على العلاقة التي تنتج عن كل استعمال للغة الشرعية والذي يسعى من حيث هو كذلك إلى أن يُنصَت إليه بل وأن يكون مقنعا ومطاعا، كما أنه لا يمكن له أن يكون فعالا على طريقته الخاصة إلا بقدر ما يستفيد من فعالية كل الآليات المشار إليها أعلاه والتي تؤمن عملية إعادة إنتاج اللغة المسيطرة والاعتراف بشرعيتها. لنفتح قوسين للقول بأن مبدأ الربح الذي يوفره التمايز الناتج عن كل استعمال للغة الشرعية يكمن في دنيا المجتمع بأسره وفي علاقات السيطرة التي تمكنها من تملك البنية التي تهيكلها، هذا على الرغم من أن إحدى مكونات هذا الربح الأبرز تكمن في أنه يبدو وكأنه مبني فقط على أساس الخاصيات الشخصية.

لا يمكن للبحث الأوستيني حول الأقوال الإنجازية أن يبقى محصورا في حدود الألسنية. ففعالية *الأفعال التعيينية* السحرية مرتبطة بوجود مؤسسة تحدد الشروط (فيما يتعلق بالمال والمكان والزمان، إلخ...) التي يجب توفرها حتى تتمكن الكلمات من إحداث مفعولها السحري. وكما يظهر من الأمثلة التي حللها أوستين Austin ف"شروط النجاح" هي الظروف الاجتماعية، وعلى الذي يرغب في القيام بتدشين سفينة أو تعميد شخص ما *بنجاح* أن يكون متمتعا ب*الأهلية* للقيام بذلك، كما أنه يتوجب على الذي يعطي الأوامر أن يكون له على المأمور سلطة معترف بها. صحيح أن الألسنيين بادروا باتخاذ الاهتزاز الموجود في التعريف الذي يقدمه أوستين للإنجازي ذريعة لتغييب الإشكال الذي طرحه عليهم أوستين وذلك حتى يتسنى لهم الرجوع إلى تعريف ألسني صرف يتجاهل مفعول السوق. فهم بتمييزهم بين الإنجازيات الواضحة والتي تكون بالضرورة مراجعة لذاتها على اعتبار أنها تشكل في حد ذاتها إنجازا لعمل ما، وبين الإنجازيات بمعنى أوسع وهي التي تستعمل للقيام بعمل آخر غير ذلك الذي يمثله مجرد التلفظ بقول ما، وبعبارة أبسط بين فعل لغوي محض، إعلان افتتاح جلسة ما، وفعل خارج اللغة وهو الذي يمكن من افتتاح جلسة بمجرد الإعلان عن افتتاحها، يبيحون لأنفسهم الحق في رفض أية دراسة للظروف الاجتماعية التي تحدد سير الأقوال الإنجازية. شروط النجاح التي يتحدث عنها أوستين لا تتعلق إلا بالأفعال الخارجة عن اللغة، فلا يمكن لأحد ما أن يفتتح فعلا جلسة ما دون أن يكون مؤهلا لذلك، وإلا فبإمكان أيا من كان أن يعلن

افتتاحها إلا أن قوله سيبقى دون مفعول[1]. هل كنا في حاجة إلى استعمال كل هذه الحذاقة لنكتشف بأنه وبما أننا عندما نتكلم نفعل فإننا بالضرورة نفعل ما نقول؟ وبما أن الذرائعية تدفع بالنتائج المترتبة عن التمييز بين ما يوجد في اللغة وما يوجد خارجها والذي تتطلع إلى أن تبني عليه استقلاليتها (إزاء السوسيولوجيا على نحو خاص) إلى أقصاها، فهي تبرهن بالخلف على أن الأفعال الكلامية كما يصفها أوستين هي أفعال تعيينية لا يمكن التعامل معها اجتماعيا إلا في حالة كون كل النظام الاجتماعي يقف إلى جانبها إن جاز التعبير. "قد يكون بالفعل من اللازم على المرء أن يكون "مؤهلا" لافتتاح جلسة ما، إلا أنه ليس من الضروري أن يكون المرء رفيع الشأن لإعطاء أوامر: بإمكان الجندي أن يعطي أوامر إلى النقيب الحاكم عليه، إلا أنها ستبقى دون جدوى[2]. " وكذلك: "لا يمكن لأحد ما التفكير في افتتاح جلسة ما إذا لم يكن مرخصا له من طرف المؤسسة، وهذا ليس في متناول الجميع، في حين أنه بإمكان أي كان أن يقوم بقول فعلي كإعطاء أمر، بحيث أنه بإمكان أي كان التفكير في القيام بذلك[3]." بلورة هذه الإنجازيات "الصافية"، أي الإنجازيات الواضحة، من شأنها أن تظهر، بالعكس، مفترضات الإنجازيات العادية والتي تستلزم الإحالة إلى الظروف الاجتماعية التي تؤمن لها النجاح. فمن الناحية الألسنية الضيقة بإمكان أي كان أن يقول ما أراد وبإمكان الجندي البسيط أن

---

(1) Cf. B. de Cornulier, « La notion d'auto-interprétation », *Études de linguistique ap pliquée*, 19, pp. 52-82.

(2) F. Recanati, *Les énoncés performatifs*, Paris, Éd. de Minuit, 1982, p. 192.

(3) F. Recanati, *op. cit.*, p. 195

يأمر النقيب الحاكم عليه ب"تكنيس المراحيض"، في حين أنه من وجهة النظر السوسيولوجية، وهي التي يتبناها أوستين عندما يتحدث متسائلا عن شروط النجاح، فمن الواضح أنه لا يمكن لأي كان أن يقول ما أراد، أو على الأقل دون أن يعرض نفسه للخطر، كما هو الشأن بالنسبة للشتم. "بإمكان أي كان أن يقف في الساحة العمومية ويصرخ بأعلى صوته قائلا: "أعلن النفير العام"، إلا أنه في حالة عدم توفره على السلطة المطلوبة فقوله هذا لن يتحول أبدا ليصبح *فعلا* وسيبقى مجرد كلام وصيحة عبثية أو عملا صبيانيا أو تصرفا صادرا عن مختل عقليا."[1] "الموقف المنطقي الذي يتمثل في فصل الفعل الكلامي عن الظروف التي يتم فيها يظهر من خلال ما يعبر عنه هذا المنظور المجرد من أفكار لا يقبلها العقل، بأن القول الإنجازي من حيث هو فعل تعييني لا يمكن له من الناحية السوسيو-منطقية التواجد مستقلا عن المؤسسة التي تبرر وجوده، وحتى في حالة حدوث العكس فسيكون من الناحية الاجتماعية دونما معنى[2]. وعلى اعتبار أنه لا يمكن لأمر

---

(1) É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 273.

(2) يعتبر ألان بيريندونير Alain Berrendoner بحق الوحيد من بين كل الألسنيين، من يقر على نحو أفضل بالرابط الذي يوجد بين الإنجازي والاجتماعي، أو ما يدعوه هو ب"المؤسسة"، أي "وجود سلطة تحدد قواعد ترغم الأفراد على حد سواء على الالتزام ببعض الممارسات تحت طائلة العقاب": "لا يمكن إذن لعملية تبديل فعل بقول أن تتم إلا بوجود ضمانة على أن القول البديل سيحدث مفعولا ما."

(A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, p. 95).

أو حتى لشعار ما أن يصدر إلا إذا كان يبدو من الطبيعي أن يصدر وأن إجراءه مرهون بكل العلاقات التراتبية التي تحدد النظام الاجتماعي، يصبح من الضروري، كما يقال، أن يكون الانسان مجنونا لإعطاء أمر لا تجتمع كل شروط نجاحه، أو حتى مجرد التفكير في ذلك. إمكانية استباق شروط النجاح تساهم في تحديد ما سيقال وذلك لأنها تجعل من السهل التفكير فيه والتعامل معه على أنه معقول وواقعي. وحده الجندي المخالف لكل المعايير (أو الألسني "الصرف") قادر على التفكير في إمكانية إعطاء أمر للنقيب الحاكم عليه. يتضمن القول الإنجازي "إعلانا واضحا عن الرغبة في تملك سلطة ما"[1]. وهذه الرغبــة تحظى إلى حد ما باعتراف ومصادقة اجتماعيين. والرغبة في التأثير على العالَم الاجتماعي عبر الكلمات، أي *سحريا*، تتراوح بين العقلانية والجنون بحسب مستوى توفرها على ما يبررها في العالَم الاجتماعي الموضوعي[2]. وعليه يصبح بإمكاننا أن نضع على طرفَي نقيض فعلَي تسمية سحرية غير متساويين إلى حد كبير من حيث الضمانة التي يتمتعان بها اجتماعيا: الشتم ("ما أنت سوى أستاذ") الذي قد ينقلب على الناطق به في حالة إن لم يتوفر على التخويل اللازم،

---

(1) O. Ducrot, «Illocutoire et performatif», *Linguistique et sémiologie*, 4, 1977, pp. 17-54.

(2) الشتم والتبريك واللعنة وسائر الأعمال التعيينية ذات المفعول السحري هي نبوءات بالمفهوم الحصري تتطلع إلى إنتاج وسائل يمكن الاعتماد عليها للتحقق منها. وبحكم تضمنه دائما لرغبة مبررة اجتماعيا إلى حد ما في ممارسة أعمال تعيينية سحرية قادرة على خلق واقع جديد فالقول الإنجازي قادر على خلق مفعول مستقبلي في حاضر المفردات.

والتعيين الرسمي ("أعينك أستاذا") الذي يستمد قوته من سلطة الجماعة والكفيل بتعيين هوية شرعية، أي معترف بها من طرف الجميع. والحد الأقصى الذي يسعى القول الإنجازي لبلوغه هو الفعل القانوني الذي عندما يخرج من فم مالكي الحق لذلك وعلى النحو المطلوب(1)، أي عندما يصدر عن فاعل يتصرف باسم جماعة بأكملها، يصبح بإمكانه أن يستبدل فعلا بقول سيخلف، كما يقال، مفعولا. فبإمكان القاضي أن يكتفي بالقول: "أحكم عليك"، على اعتبار أن هنالك مجموعة من الفاعلين والمؤسسات تضمن بأن هذا الحكم سينفذ. ويصبح البحث عن المبدأ الألسني المحض الذي يحكم "القوة الكلامية" للخطاب عديم الأهمية ويحل محله البحث السوسيولوجي المحض عن الظروف التي يصبح بمقتضاها فاعل مفرد مالكا، هو وما يصدر عنه من أقوال، لتلك القوة. مبدأ السحر الحق الذي يسير الأقوال الإنجازية يكمن في سر (mystère) الوظيفة (ministère)، أي التفويض الذي يتم بمقتضاه توكيل فاعل مفرد، ملكا أو قسيسا كان أم ناطقا رسميا، ليتكلم ويتصرف باسم الجماعة التي تجد نفسها بناء على هذا مشكلة به وفيه(2)، وإذا

---

(1) "الأفعال الصادرة عن ذوي سلطة هي أولا ودائما أقوال تصدر عن أولئك الذين يملكون الحق لقولها."

(É. Benveniste, *ibid.*)

(2) "كانت المفردتان mysterium وministerium قابلتين للتبادل على نحو كبير وذلك منذ المسيحية الأولى وغالبا ما يتم الخلط بينهما في العصر الوسيط."

(cf. E. H. Kantorowicz, « Mysteries of State, An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins », *The Harvard Theological Review*, XLVIII, n° 1, 1955, pp. 65-91).

توخينا الدقة بإمكاننا القول بأنه يوجد في الظروف الاجتماعية المحيطة ب مؤسسة الوظيفة التي تجعل المفوض الشرعي قادرا على التأثير من خلال المفردات على العالَم الاجتماعي وذلك بتنصيبه وسيطا بين الجماعة وذاتها بمنحه علامات وشارات وأمورا أخرى للتذكير بأنه لا يتصرف باسمه الشخصي وانطلاقا من سلطته الخاصة.

لا توجد سلطة رمزية دون رمزية السلطة. الخصائص الرمزية، كما يظهر جليا من خلال نموذج الصولجان Skeptron والمجازاة التي يتعرض لها لابسو البذل الرسمية بطريقة غير شرعية، هي مظاهر عمومية وهي بالتالي ترسيم لعقد التفويض: فرو القاقم والروب يقولان بأن القاضي أو الطبيب معترف بهما كمفوضين (باعتراف جماعي) بالتصريح عن نفسهما على أنهما قاضي أو طبيب، وبأن عملية التضليل الصادرة منهما -بمعنى أن ما يثبت مزاعمهما لا يتجاوز كونه مجرد مظهر- مشروعة. ويمكن اعتبار الكفاءة اللغوية المحضة -اللاتينية بالنسبة للأطباء في سالف الأيام أو الفصاحة بالنسبة للناطقين الرسميين- على أنها هي كذلك إحدى مظاهر الكفاءة بمعنى الحق في التكلم وفي ممارسة السلطة بواسطة الكلام. وهناك جانب بأسره من اللغة المرخص بها ببلاغتها وشكلها التركيبي ومفرداتها وحتى طريقة نطقها لا شيء يبرره سوى الرغبة في التذكير بالسلطة التي يتمتع بها المتكلم والثقة التي يطالب بأن تمنح له. والحالة هذه يصبح الأسلوب عنصرا من *الجهاز*، بالمعنى الذي يعطيه باسكال Pascal لهذه المفردة، الذي تسعى اللغة من خلاله إلى إنتاج وفرض تمثل لأهميتها الخاصة وهي

بهذا تساهم في تأمين مصداقيتها الخاصة[1]. الفعالية الرمزية لخطاب السلطة مرهونة دائما في جزء منها بكفاءة قائله اللغوية، خاصة وأنه من البديهي أن سلطة المتكلم لا تخضع لتأطير مؤسساتي واضح بما فيه الكفاية. وعليه، فممارسة سلطة رمزية تكون مرفقة بعمل على *الشكل* يهدف، كما يلاحظ في شعراء المجتمعات القديمة، إلى تثبيت مدى تمكن الخطيب وجعله يتمتع بثقة الجماعة (وهذا المنطق يوجد كذلك في البلاغيات الشعبية ابتداء من الشتيمة التي تسعى من خلال المزايدة التعبيرية والتحريف المُقعد للتعابير التقليدية إلى الحصول على الهدف التعبيري الكفيل ب"جلب تعاطف جمهور الضاحكين").

وهكذا فكما أن شروط المقبولية ومن ثمة شكل الخطاب بذاته تتحدد، عندما يتعلق الأمر بالقول الخبري، بالعلاقة بالسوق، فشروط النجاح تتحدد، عندما يتعلق الأمر بالأقوال الإنجازية، بالفرص المتوفرة للاستفادة من الإمكانيات التي تتيحها سوق ما. وعليه، بصبح من اللازم التأكيد، معارضين في ذلك كل أشكال استقلالية المستوى اللغوي المحض، بأن الكلام ينتج من/ لأجل السوق التي يدين لها بوجوده وبميزاته الأكثر خصوصية.

---

(1) مَعنيا مفردة "كفاءة" الاثنان يجتمعان بالنسبة لمن يلاحظ بأنه، كما هو الشأن وحسب بيرسي إيرنست شرام Percy Ernst Schramm بالنسبة لتاج الملوك في العصر الوسيط الذي يعني في الآن ذاته الشيء ومجموع الحقوق المكونة للمنصب الملكي (كما هو الحال بالنسبة لتعبير "ممتلكات التاج"). فالكفاءة اللغوية تعتبر إحدى الخصائص الرمزية المتعلقة بالسلطة والتي تشير إلى وضعية معترف لها اجتماعيا بأنها تشمل مجموعة من الحقوق ابتداء من الحق في الكلام والكفاءة التقنية المواتية.

استباق الأرباح

لا يمكن لعلم الخطاب أن يوجد بالشكل الذي يبدو عليه إلا إذا كان مطابقا من الناحية النحوية وكان كذلك، وهذا هو الأهم، مقبولا اجتماعيا، ما يعني أن يكون مسموعا ويتم تصديقه، وأن يكون إذن فعالا في وضعية معينة لعلاقات الإنتاج والتوزيع، وعليه أيضا أن يأخذ في الحسبان قوانين تشكل الأسعار الخاصة بسوق ما، أو، بعبارة أخرى، القوانين المحددة لظروف المقبولية الاجتماعية (والتي تشمل القوانين اللغوية الصرفة التي تخضع لها النحوية). وبالفعل، ظروف التلقي المتوقعة تشكل جزءا لا يتجزأ من ظروف الإنتاج واستباق المصادقة التي تأتي من السوق يساهم في تحديد إنتاج الخطاب. وهذا الاستباق لا علاقة له بحسابات واعية، فهو يأتي كمفعول لسمت لغوي يميل، بحكم كونه نتاجا لعلاقة محورية ومطولة مع قوانين سوق ما، إلى العمل على أنه معنى من معاني المقبولية والقيمة المحتملتين لمنتوجاته اللغوية ومنتوجات الآخرين في مختلف الأسواق(1). وعلى اعتبار أنه يحث على الأخذ في الحسبان لقيمة الخطاب المحتملة وهو لا زال في طور الانتاج فهذا المعنى الذي نقدمه للمقبولية، وليس للحساب العقلاني الرامي إلى الدفع بالأرباح الرمزية إلى أقصى حد، هو الذي يحدد التصحيحات وكل أشكال الرقابة الذاتية، وهي تنازلات يقدمها المرء لفضاء اجتماعي حين يقبل بأن يصبح مقبولا فيه.

---

(1) ما يتطلب أن نعطي لمفهوم "المقبولية" معناه الحقيقي، خاصة وأن الألسنيين يستعملونه أحيانا تفاديا لما يكتنفه مفهوم "النحوية" من تجريد، وذلك دون استخلاص *أية نتيجة* من ذلك.

وبما أن الدلالات اللغوية هي كذلك بضائع مصيرها أن تتوفر على أسعار وسلطة كفيلة بتأمين مصداقية (تتغير بتغير قوانين السوق التي عرضت فيها)، فلا مناص من أن يتأثر الإنتاج اللغوي بعملية استباق مصادقة السوق. فكل التعابير الفعلية، سواء كانت مجرد كلمات متبادلة بين صديقين أو خطاب احتفالي يقوله متحدث رسمي مرخص له أو إحاطة علمية، تحمل آثار ظروف تلقيها وتدين بجزء من خصائصها (وذلك حتى على مستوى النحو) إلى أن قائليها ينطلقون من توقعاتهم العملية لقوانين السوق محل الاهتمام، وغالبا دون معرفة بذلك ودون الرغبة فيه على نحو واضح، ويجهدون في الدفع إلى أقصى حد بالربح الرمزي الذي يجنونه من ممارسات يراد منها التواصل وتُعرض للتقييم على حد سواء[1]. ما يعني بأن السوق تحدد سعر منتوج لغوي ساهم الاستباق العملي له في تحديد طبيعته، أي قيمته الموضوعية وبأن العلاقة العملية بالسوق (الشعور بالارتياح، الخجل، التوتر، الحرج، الصمت، إلخ...) والتي تساهم في تأسيس مصادقة السوق، تعطي تبريرا واضحا لهذه المصادقة والتي تعتبر في جزء منها نتاجا لها.

---

(1) ما يعني بأن الفهم الكامل لخطاب عالِم (نص أدبي على سبيل المثال) يفترض أولا معرفة الظروف الاجتماعية التي تشكلت فيها الكفاءة الاجتماعية (وليس فقط اللغوية) للمنتجين الذين يوظفون في كل واحد من منتوجاتهم كل الخصائص التي يتوفرون عليها (تلك التي تحدد وضعيتهم في البنية الاجتماعية وبنية حقل الإنتاج المتخصص على حد سواء) وثانيا، معرفة ظروف *تفعيل* هذه الكفاءة والقوانين الخاصة بالسوق محل الاهتمام والذي يتطابق، في حالات خاصة، مع حقل الإنتاج ذاته (خاصية الإنتاج العالِم الأساسية تكمن في كونه يعد من بين زبائنه كل المنتجين الآخرين، أي كل المنافسين).

وعندما يتعلق الأمر بالإنتاج الرمزي فالإكراهات التي تمارسها السوق من خلال استباق حظوظ الربح تأخذ على نحو طبيعي شكل *رقابة* مسبقة، رقابة ذاتية تحدد ليس فقط طريقة الكلام، أي اختيار اللغة -التناوب اللغوي code switching، حالات الازدواجية اللغوية- أو "مستوى" اللغة، ولكن كذلك ما يمكن قوله وما لا يمكن[1].

تجري الأمور كما لو أن في كل حالة خاصة يتم فرض المعيار اللغوي (قانون تشكيل الأسعار) من طرف المالك للكفاءة الأقرب من الكفاءة الشرعية، أي المتكلم المسيطر أثناء عملية التفاعل، وذلك على نحو يزداد صرامة كلما ازدادت درجة الطابع الرسمي الذي يكتسيه التبادل (أمام العموم، في مكان رسمي، إلخ...) كما لو أن مفعول الرقابة المفروضة على المتكلم المسيطر عليه والإلزام الذي يتعرض له بتبني نمط التعبير الشرعي (الفرنسية في حالة متحدث بلهجة ريفية) أو بالسعي لتبنيه يكون أشد، هذا دون أخذ العوامل الأخرى بعين الاعتبار، كلما كان *الفارق* بين الرساميل كبيرا، في حين أن هذا الإكراه يغيب بين المالكين لرأسمال رمزي ولغوي متكافئ، بين المزارعين، على سبيل المثال. وضعية الازدواجية اللغوية على اختلافها تمكن من الملاحظة على نحو تقريبا اختباري لتغيرات اللغة المستعملة بحسب العلاقة التي توجد بين المتحدثين (والأدوات التي يستعملونها للتعبير) في بنية توزيع الرأسمال اللغوي بالمفهوم الضيق وباقي أصناف

---

(1) بما أن عملية التمثل والتشكيل تعتبر شرطا ضروريا لإدراك القصد التعبيري، تصبح الرغبة في الإمساك بمحتوى خام بقي ثابتا على الرغم من عمليات التشكيل المختلفة لا معنى لها.

الرساميل الأخرى. وهكذا يصبح بالإمكان ملاحظة في سلسلة من التفاعلات شوهدت سنة 1963 في إحدى قرى بيارن كيف أن نفس الشخص (امرأة مسنة تقطن في ضيعة) تتوجه إلى بائعة شابة من نفس البلدة إلا أنها تنحدر من ضيعة أكبر، (وبالتالي فهي أقرب أكثر إلى *الحضر*، ما يعني أنها قد تجهل اللهجة البيارنية أو قد تتجاهلها) مستعملة فرنسية ممتزجة بلهجة ريفية، لتتحدث مباشرة بعد ذلك باللهجة البيارنية إلى امرأة من نفس البلدة إلا أنها تنحدر من إحدى الضياع، لها تقريبا نفس السن، ثم تتحدث بعد ذلك بلغة فرنسية "مهذبة" إلى أقصى حد إلى موظف صغير من نفس البلدة، وتتحدث أخيرا بالبيارنية مع عامل في إصلاح الطرقات ينحدر من إحدى الضياع له تقريبا نفس السن. ونرى بأن الباحث الميداني لا يسعه، بصفته حضري "متعلم"، إلا أن يسجل الفرنسية "المهذبة" إلى أقصى حد أو السكوت وأن يؤدي استعماله للبيارنية بدون شك إلى تخفيف حدة ضغط السوق إلا أنه يبقى، أراد ذلك أم أبى، استراتيجية تنازل من شأنها أن تخلق وضعية مصطنعة كما كانت العلاقة الأولى.

من شأن المعرفة والاعتراف العمليين بالقوانين الملازمة للسوق وبالمصادقة التي يظهران من خلالها أن يحددا التغييرات الاستراتيجية للخطاب، سواء تعلق الأمر بالمجهود المبذول ل"تصحيح" نطق تنقص قيمته في حضور ممثلين عن النطق الشرعي وبشكل عام لكل التصحيحات التي تميل باتجاه تقييم المنتوج اللغوي بالتجنيد الكثيف لكل الموارد المتاحة، أو على العكس، للاتجاه صوب استعمال أقل تعقيدا للتركيب ولجوء إلى جمل أقصر، والتي لاحظ علماء النفس

الاجتماعي وجودها عند الكبار عندما يتحدثون إلى الأطفال. تكون دائما الخطابات في جزء منها تعابير *تلطيفية* مدفوعة بهاجس "الكلام على نحو لائق"، "الكلام كما يجب"، وإنتاج منتوجات تتطابق مع مستلزمات سوق معينة، *تشكيلات تسوية* ناتجة عن المعاملات التي تجري بين الصالح التعبيري (ما يراد قوله) *والرقابة* اللازمة والملازمة لعلاقات انتاج لغوية ما –سواء تعلق الأمر ببنية التفاعل اللغوي أو ببنية حقل متخصص- والتي تفرض نفسها على متحدث يتوفر على كفاءة اجتماعية ما، أي على سلطة رمزية على قدر ما من الأهمية بإمكانه ممارستها على علاقات القوى الرمزيـة هذه[1].

تحولات *شكل* الخطاب، وبالتحديد درجة المراقبة والحراسة والعقاب التي يخضع لها والشكل (formal) الذي يبدو عليه تبقى رهينة، من جهة، *بالضغط الموضوعي* الذي تمارسه السوق، أي مدى الطابع الرسمي الذي تكتسيه الوضعية، وفي حالة تعلق الأمر بتفاعل، مدى المسافة الاجتماعية (في بنية توزيع الرأسمال اللغوي وباقي أصناف الرأسمال الأخرى) التي تفصل بين المرسل والمتلقي، أو بين

---

(1) وبناء على هذا يصبح من الممكن أن نصنف كل أنواع *المعنى المزدوج* على أنها تلطيفات، خاصة تلك المستعملة على نطاق واسع في الخطاب الديني والتي تمكن من الالتفاف على الرقابة وذلك بتسمية مالا يسمى على شكل يسمح بعدم تسميته (أنظر أسفله، الجزء الثالث، الفصل الأول، الرقابة والتشكيل) وكل أشكال *السخرية* التي بنفيها للقول بنمط القول الذي تعتمده تخلق مفعول معنى مزدوج – ولعبة مزدوجة – ، وتمكن من تفادي عقوبات الحقل (وللمزيد من الاطلاع على القصد الدفاعي الذي يكمن وراء السخرية يمكن الرجوع إلى

A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique*, Paris, Éd. de Minuit, 1981, spécialement pp. 238-239.

الجماعتين اللتين ينتميان إليهما، ومن جهة أخرى بمدى "حساسية" المتكلم اتجاه هذا الضغط وما يتضمنه من رقابة وقدرته الخاصة على الاجابة في خضم أعلى درجات التوتر باستعمال تعابير تبقى تحت السيطرة، ما يعني أنها خضعت لعملية تلطيف عميقة. بتعبير آخر، يبقى شكل ومحتوى الخطاب رهينين بالعلاقة التي تربط بين السمت (وهو نتاج لتصديق السوق التي توجد على مستوى معين من التوتر) وسوق محددة بمستوى معين يتراوح مستواه من حيث التوتر، أي بدرجة صرامة المجازاة التي تلحقها السوق بأولئك الذين لا يحترمون "التصحيحـــات" و"التشكيلات" التي يفترضها الاستعمال الرسمي (formal). وعلى سبيل المثال وبناء على ما سبق، يصبح من الصعب إيجاد تفسير آخر غير تحولات السوق يمكن تقديمه *للتحولات الأسلوبية* التي يعطي لها بالي Bally[1] نموذجا جيدا يحتوي سلسلة من التعابير تبدو في الظاهر كما لو أن بإمكان أية منها أن تحل محل الأخرى، وذلك على اعتبار أنها تتجه نحو نفس النتيجة العملية: "تعالوا!"، "هل ترغبون في المجيء؟"، "ألا ترغبون في المجيء؟"، "ستأتون، أليس كذلك؟"، "قولوا لي بأنكم ستأتون!"، "هلا أتيتم!"، "من الأفضل أن تأتوا!"، "تعالوا إلى هنا!"، "إلى هنا!"، وهناك أمثلة أخرى بإمكاننا أن نضيفها من قبيل:"هل ستأتون؟"، "ستأتون..."، "سأكون مسرورا بمجيئكم..."، "سأتشرف بمجيئكم..."، "تعالوا لو تكرمتم..."، "أرجوكم أن تأتوا..."، "تعالوا، أرجوكم..."، "آمل

(1) Ch. Bally, *Le langage et sa vie*, Genève, Droz, 1965, p. 21.

أن تأتوا"، "أعتمد عليكم..."، وغير ذلك، إلى ما لا نهاية. إذا كانت هذه التعابير تتساوى فيما بينها نظريا فهي ليست كذلك عمليا، فكل واحدة منها تحقق، في حالة استعملت في محلها، الشكل الأمثل للتسوية التي تعقد بين القصد التعبيري -يتعلق الأمر هنا بالإلحاح الذي يقع تحت طائلة أن يبدو وكأنه تدخل مسرف أو ضغط في غير محله- والرقابة اللازمة والملازمة لعلاقة اجتماعية على قدر ما من اللاتكافؤ، وذلك بالاستفادة إلى أقصى حد من الموارد المتوفرة، سواء كانت مموضعة ومقننة، كما هو الشأن بالنسبة لعبارات الأدب، أو على نحو افتراضي. بإمكاننا أن "نبيح لأنفسنا" أن نلح بشرط أن "نراعي متطلبات اللياقة." فعندما يكون من اللائق استعمال عبارة "سأتشرف بمجيئكم"، يصبح استعمال عبارة "من الأفضل أن تأتوا!" في غير محله من فرط الوقاحة التي تطبعها، ويصبح استعمال عبارة "هلا أتيتم!" فظا على نحو سافر. في الشكلانية الاجتماعية، كما هو الحال بالنسبة للشكلانية السحرية، لكل حالة معينة صيغة واحدة لا غير قادرة على "إحداث مفعول". وكل ما ينتمي إلى الأدب من أفعال يرمي إلى الاقتراب قدر الممكن من الصيغة الكاملة التي تفرض نفسها على نحو فوري عندما يتعلق الأمر بأفراد متمكنين من وضعية السوق. الشكل، والمعلومة التي يحملها، يجمعان ويرمزان إلى كل بنية العلاقة الاجتماعية التي يستمدان منها وجودهما وفعاليتهما (*القوة الكلامية* illocutionary force والتي لا تخفى على أحد) فما نسميه فطانة أو لباقة هو في الحقيقة [لجوء إلى] فن الأخذ بعين الاعتبار الموقع النسبي للمرسل والمتلقي في تراتبية الرأسمال بمختلف أصنافه،

وللجنس والسن كذلك وللحدود الراسمة لهذه العلاقة وخرقها، إذا اقتضى الأمر ذلك، طبق القواعد المتبعة، باللجوء إلى عملية التلطيف. وإذا كان التخفيف من حدة الإيعاز منعدما تماما في نماذج من قبيل "إلى هنا!"، "تعالوا!"، أو "تعالوا إلى هنا!"، فهو يكون قويا في عبارة من قبيل "سأكون مسرورا بمجيئكم". الصيغة التي تستعمل لتحييد "عدم اللياقة" قد تكون مجرد صيغة استفهامية ("هل ترغبون في المجيء؟") وقد تصبح مضعفة ("ألا ترغبون في المجيء؟)، وهي تمكن المخاطب من الظهور على نحو لا يمكن إنكاره بأنه يملك حرية الرفض، أو صيغة إلحاحية تنكر نفسها بإظهار إمكانية الرفض والقيمة المعترف بها للقبول والتي بإمكانها أن تأخذ شكلا يدل على الألفة يليق بين الأقران ("لطيف منكم أن تأتوا") أو على "التصنع" ("سأكون مسرورا بمجيئكم")، أو على مجاملة مبالغ فيها ("سأتشرف بمجيئكم")، وقد تكون صيغة استفهامية تقع ما وراء اللغة وتتساءل على شرعية المحاولة ("هل يجوز لي أن أسألكم المجيء؟")، ("هل بإمكاني أن أبيح لنفسي بأن أطلب منكم المجيء؟").

ما يتمكن الحس الاجتماعي من الكشف عنه في الأشكال التي تعتبر نوعا من التعبير الرمزي عن كل سمات السوق الملائمة من الناحية السوسيولوجية هو الذي يوجه انتاج الخطاب، أي مجموع الخاصيات المميزة للعلاقة الاجتماعية التي تربط بين المخاطبين والكفاءات التعبيرية التي يستعملها المتكلم في عملية التلطيف. الترابط الموجود بين الشكل اللغوي وبنية العلاقات الاجتماعية التي أنتجت له وفيه يظهر جليا في التأرجحات الملحوظة بين *الأنتم* و*الأنت* والتي تظهر أحيانا

عندما تكون البنية الموضوعية بين المتكلمين (مثلا عدم تساوي السن والرتبة الاجتماعية) تتناقض مع الأقدمية والاستمرارية، ومن ثمة، مع الحميمية والألفة اللتين تطبعان التفاعل، فتصبح الأمور تسير كما لو أن التسوية الجديدة لنمط التعبير والعلاقة الاجتماعية تجعله يبحث عن نفسه من خلال زلات، أكانت تلقائية أم متعمدة، وانزلاقات تدريجية التي غالبا ما تنتهي بنوع من العقد اللغوي يهدف إلى الإنشاء على نحو رسمي لنظام تعبيري جديد: "ماذا لو تخاطبنا باستعمال الأنت [بدل الأنتم]؟". إلا أن تبعية شكل الخطاب لشكل العلاقة الاجتماعية التي يستعمل فيها تتبدد في الأوضاع التي تشهد *تصادمات في الأسلوب*، أي عندما يجد المتكلم نفسه وجها لوجه أمام جمهور يتسم بالتنافر من الناحية الاجتماعية، أو ببساطة أمام مخاطبَين متباعدَين اجتماعيا وثقافيا بحيث أنهما يتطلبان أنماط تعبير متباعدة اجتماعيا يكون عادة من السهل تحقيقها باللجوء إلى عملية تسوية واعية إلى حد ما في فضاءات اجتماعية متفرقة، إلا أنه من المستحيل إنتاجها بالتوازي.

ما يوجه المنتوج اللغوي ليست درجة الضغط الذي تمارسه السوق، أو بعبارة أدق، درجة الطابع الرسمي الذي يميزه، والتي يتم تحديدها في المجرد من طرف متكلم ما، ولكن العلاقة التي توجد بين درجة الضغط الموضوعية "المتوسطة" وبين سمت لغوي محدد هو بدوره بدرجة معينة من "الحساسية" اتجاه ضغط السوق، وبعبارة أخرى والنتيجة لن تتغير، هي استباق الأرباح، والذي بالكاد نستطيع نعته على أنه ذاتي وذلك على اعتبار أنه نتاج التقاء بين موضوعية، أي الفرص المتوسطة المتاحة، وموضوعية مستدمجة، أي الاستعداد

لتقييم هذه الفرص على نحو يتراوح من حيث درجة الصرامة[1]. الاستباق العملي للمجازاة الموعود بها هو حس عملي يكاد يكون جسديا، بحقيقة العلاقة الموضوعية بين كفاءة لغوية واجتماعية ما وسوق ما تتم من خلالها هذه العلاقة والتي قد تتراوح بين المجازاة الإيجابية اليقينية والتي تتأسس عليها *الثقة بالنفس* certitudo sui والمجازاة السلبية اليقينية التي تحكم بالاستسلام والصمت، مرورا بكل أشكال *عدم الإحساس بالأمان والخجل*.

السمت اللغوي والتخلق الجسدي

لا يمكن تحديد المقبولية انطلاقا من وضعية ما ولكن من العلاقة التي توجد بين سوق ما وسمت ما يجب اعتباره نتاجا لتاريخ العلاقة بالأسواق بأكملها. وبالفعل، فالسمت لا يرتبط بالسوق فقط من خلال مجرد ظروف اكتسابه ولكن كذلك بظروف استعماله. لا نتعلم الكلام فقط بالإنصات إلى أناس يتكلمون كلاما ما، ولكن كذلك بالكلام، أي بعرض كلام ما في سوق معينة، أي بالتبادل داخل أسرة تحتل مكانة خاصة في العالَم الاجتماعي وتقترح، بناء على هذا، على المحاكاة

(1) هذا الاستباق يعتمد ليتجه في هذا الاتجاه أو ذاك على مظاهر واضحة كالهيأة التي يتخذها المخاطَب، إيماءاته، هل كانت يقظة أم لامبالية، متعالية أم مجاملة، التشجيعات بالصوت والحركة ودلالات الاستهجان. التجارب المختلفة التي أجريت في علم النفس الاجتماعي أظهرت بأن السرعة التي يتكلم بها المتكلم، مقدار الكلام الذي ينطق به، المفردات التي يستعملها، مدى تعقيد التراكيب التي يلجأ إليها، إلخ...، تتغير وفق الهيأة التي يتخذها المشرف على التجربة، أي تبعا لاستراتيجية التعزيز الانتقائي التي يستعملها.

العملية للوارد الجديد نماذج ومجازاة بعيدة إلى حد ما عن الاستعمال الشرعي[1]. وهكذا أصبحنا على اطلاع بالقيمة التي تعطى للمنتوجات المعروضة مرفقة بالتخويل المختص بها في السوق الأصلية عندما تعرض في أسواق أخرى (كالسوق التي تمثلها المدرسة). من هنا يصبح في مقدور نظام التعزيزات أو التفنيدات المتتابعة أن يخلق في داخل كل واحد منا نوعا من حس بالقيمة الاجتماعية لمختلف الاستعمالات اللغوية والعلاقة الموجودة بين مختلف الاستعمالات ومختلف الأسواق والتي تنظم كل الإدراكات اللاحقة للمنتوجات اللغوية، ما يخول لها ضمان استقرار على جانب كبير من الأهمية. (نحن نعرف بأنه وبشكل عام التأثيرات التي تتركها التجارب الجديدة على السموت تبقى رهينة بعلاقة "التلاؤم" العملية التي توجد بين هذه التجارب والتجارب التي سبق وأدمجت في السمت على شكل ترسيمات إنتاج وتقييم، وبأنه في خضم عملية إعادة التأويل الانتقائية الناتجة عن هذه الجدلية، تميل الفعالية الإخبارية لكل تجربة جديدة إلى التناقص باستمرار). "حس التوظيف" اللغوي هو الذي يحدد درجة حدة الضغط الذي يفرضه حقل معين على إنتاج الخطابات، وذلك بإرغام البعض على الصمت أو على اللجوء إلى لغة مراقبة على نحو بالغ في حين يترك للبعض الآخر حرية استعمال لغة

---

(1) تعلم اللغة يتم بالتآلف مع أشخاص يلعبون أدوارا شاملة لا يمثل البعد اللغوي فيها إلا جانبا واحدا لا يمكن أبدا عزله من حيث هو كذلك، فمما لا شك فيه أن هذا هو مصدر القوة الإيحائية العملية التي تتوفر لدى بعض المفردات والتي بارتباطها بالهيئات الجسدية والأجواء الوجدانية تحيي رؤى العالم، عوالما بأكملها، بالإضافة إلى التعلق الوجداني ب"اللغة الأم" بمفرداتها وأساليب تعبيرها، والتي تحتوي عادة على "فائض في المعنى".

ثابتة. ما يعني أن الكفاءة التي يتم اكتسابها بالاحتكاك بالواقع، بالممارسة، تحتوي، وفي نفس الآن، على التمكن العملي من استعمالات اللغة والتمكن العملي من الأوضاع التي يكون فيها هذا الاستعمال للغة *مقبولا اجتماعيا*. حس المرء بقيمة منتوجاته اللغوية الخاصة به يشكل بعدا أساسيا من الحس بالمكانة التي يشغلها في العالَم الاجتماعي، فالعلاقة الأصلية التي تربط المرء بمختلف الأسواق وتجربة التصديقات الممنوحة لمنتوجاته الخاصة تعتبر دون أدنى شك هي وتجربة السعر المخصص لجسده الخاص، إحدى الوسائط التي يتشكل من خلالها هذا النوع من *الإحساس بقيمته الاجتماعية الخاصة* والتي تحكم العلاقة العملية التي تربطه بمختلف الأسواق (الخجل، الشعور بالارتياح، إلخ...) وبصفة عامة بكل الهيئات التي بإمكانه اتخاذها في المجتمع.

وإذا كان كل متكلم منتجا ومستهلكا في آن واحد لمنتوجاته اللغوية، فكما سبق ورأينا من قبل، ليس كل المتكلمين بقادرين على إخضاع منتوجاتهم للترسيمات التي أنتجوا هذه المنتوجات انطلاقا منها. العلاقات البائسة التي يعقدها البرجوازيون الصغار مع منتوجاتهم الخاصة (وخاصة مع طرق نطقهم التي يقسون على نحو خاص، كما يظهر ذلك لابوف، في الحكم عليها)، وحساسيتهم المفرطة على نحو خاص اتجاه ضغط السوق وفي الآن ذاته اتجاه التصحيحات اللغوية، سواء بالنسبة لهم أو بالنسبة للآخرين[1]، والتي تدفع بهم للميل إلى التصحيحات الإفراطية،

(1) تجارب مختلفة أجريت في علم النفس الاجتماعي أظهرت بأن البرجوازيين الصغار أفطن من أفراد الطبقات الشعبية عندما يتعلق الأمر بالتعرف على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها شخص ما فقط من خلال الطريقة التي ينطق بها.

وإحساسهم بانعدام الطمأنينة الذي يصل إلى ذروته في المناسبات الرسمية ويخلق الحاجة إلى تصحيحات إفراطية تترتب عنها "أخطاء"، أو الجرأة الممزوجة بالقلق والمرتبطة بالشعور المفتعل بالارتياح، هي في الحقيقة المفعول الذي يتركه الطلاق الحاصل بين ترسيمات الإنتاج وترسيمات التقييم: بما أنهم منقسمون على أنفسهم فالبرجوازيون الصغار هم الأكثر "وعيا" بحقيقة منتوجاتهم الموضوعية (تلك التي تتحدد انطلاقا من فرضية عالِمة مفادها أن السوق موحدة بشكل كامل) والأكثر استماتة في رفضها وبذل الجهود لإنكارها وتكذيبها. وكما يظهر جليا في هذه الحالة فما يعبر عن نفسه من خلال السمت اللغوي هو سمت الطبقة بأكمله والذي لا يعتبر سوى مجرد بعد واحد من أبعاده، أي في واقع الأمر الموقع الذي يحتله المرء سواء من وجهة نظر زمانية أو آنية في البنية الاجتماعية. وكما سبق ورأينا فالتصحيحات الإفراطية تتبع في منطقها رغبة الأفراد البرجوازيين الصغار في الاستحواذ مبكرا على خصائص المسيطرين ما يجعلهم باستمرار تحت الضغط. كما أن التوتر الذي يتولد عادة عن عدم الإحساس بالأمان والقلق عندما يتعلق الأمر باللغة (كما هو الشأن عندما يتعلق الأمر بالتجميل والجمال) كما يلاحظ عند نساء البرجوازية الصغرى لا يمكن فهمه إلا بإدماجه في نفس المنطق. فبما أنهن يجدن أنفسهن مجبرات، بحكم تقسيم العمل بين الجنسين، على انتظار أن ترقى قدراتهن الإنتاجية والاستهلاكية الرمزية، فهن الأكثر ميلا للجهد في اكتساب كفاءات شرعية. لا يمكن لممارسات البرجوازية الصغرى اللغوية إلا أن تسترعي انتباه أولئك، مثل لابوف، الذين تمكنوا من ملاحظتها في

الأسواق المتوترة على نحو خاص التي تظهر خلال الأبحاث الميدانية. فبما أن البرجوازيين الصغار يجدون أنفسهم في أقصى درجة من الضغط الذاتي، بحكم حساسيتهم الخاصة اتجاه الضغط الموضوعي (وهو المفعول الذي يحدثه الفاصل الموسوم على نحو مميز والموجود بين الاعتراف والمعرفة) فهم يتميزون عن أفراد الطبقات الشعبية التي ليس بمقدورها أن تفرض حريات اللهجة الصريحة التي تبقى مخصصة لاستعمالات داخلية والتي لا يتبقى لها بالتالي من حل سوى اللجوء إلى أشكال منحطة من لغة *مستعارة* أو الهروب إلى الاستسلام أو الصمت، كما أنها تتميز عن أفراد الطبقة المسيطرة التي يعتبر سمتها اللغوي (خاصة إذا كانوا ينحدرون من هذه الطبقة) هو *المعيار المحقق*، والذين بإمكانهم إظهار كل الثقة المقرونة بالتطابق على نحو كامل بين مبادئ التقييم ومبادئ الإنتاج[1].

في هذه الحالة، وكما هو الشأن، في الجانب الآخر الأقصى، عندما يتعلق الأمر بصراحة اللهجة الشعبية كما تبدو في السوق الشعبية وفي

---

(1) من الواجب دفع هذه التحليلات إلى الأمام وذلك بالعمل، من جهة، على الفحص على نحو أكمل لخصائص البرجوازيين الصغار التي تبدو أكثر ملاءمة عندما يتعلق الأمر بفهم الاستعدادات اللغوية، كالمسارات التي يتخذونها (صاعدة أو هابطة) والتي تتيح لهم اختبار أوساط مختلفة وتجعلهم يميلون إلى اتخاذ شكل من أشكال الوعي شبه سوسيولوجي، وذلك خاصة إذا كان عليهم القيام بوظيفة الوسطاء بين الطبقات، والعمل من جهة أخرى على فحص تحولات هذه الخصائص تبعا لمتغيرات ثانوية كالموقع الذي يحتله الفرد في فضاء الطبقات الوسطى ومساره السابق (أنظر كتاب *التمايز*، الجزء الثالث، الفصل 6). وربما قد يجب التمييز داخل الطبقة المسيطرة بين عدة أنواع مختلفة من العلاقة باللغة.

استعدادات السمت، فقانون السوق ليس في حاجة إلى فرض نفسه بالإكراه أو باللجوء إلى رقابة خارجية، وذلك على اعتبار أنه يطبق بواسطة العلاقة بالسوق والتي تعتبر شكل [الرقابة] المستدمج. عندما تتطابق البنيات الموضوعية التي تواجهه مع تلك التي أنتجته فالسمت يستبق متطلبات الحقل الموضوعية. وهذا هو أساس الشكل الأكثر شيوعا وتسترا للرقابة، والذي يتمثل في وضع فاعلين مزودين باستعدادات تعبيرية "خاضعة للرقابة" مسبقا بحكم مطابقتها لمتطلبات متضمنة في الوضع، في مواضع تشتمل على الحق في الكلام. *الاسترخاء في التوتر* هو أصل كل الملامح المميزة لنمط التعبير المسيطر، وهو التعبير الذي تتخذه العلاقة بالسوق التي لا يمكن اكتسابها إلا بالاحتكاك المبكر والمستمر بأسواق تتميز، حتى في المناسبات العادية، بمستوى عال من الضغط وبالاهتمام المشدود باستمرار بالشكل والأشكال التي تحدد "أسلبة الحياة". فلا شك أنه بقدر ما نرتفع في التراتبية الاجتماعية ترتفع درجة الرقابة بالترابط مع النمو المستمر لعمليتَي التشكيل والتلطيف، وهذا ليس فقط في المناسبات العمومية أو الرسمية (كما هو الشأن بالنسبة للطبقات الشعبية وعلى نحو خاص بالنسبة للبرجوازية الصغرى التي تقيم تعارضا واضحا بين اليومي وخارج اليومي) ولكن كذلك في روتينية الحياة اليومية بمختلف أشكالها. وهذا ما يلاحظ في أسلوب اللباس وطرق الأكل والكلام كذلك والتي تميل إلى إقصاء كل أشكال الإهمال والتراخي وكل التجاوزات التي يبيحها المرء لنفسه في أماكن أخرى، عندما يكون "بين ذويه". وهذا ما يسجله بطريقة غير مباشرة لاكوف Lakoff

عندما يلاحظ بأن تصرفا من قبيل السؤال بشكل صريح، في جلسة مع الأصدقاء، عن سعر شيء ما ("ما أحلى هذا السجاد! بكم اشتريتموه؟") قد يكون مقبولا في الأوساط الشعبية (وقد يبدو على أنه إطراء) قد يبدو "في غير محله" عند البرجوازية، وعليه يتوجب على قائله أن يعطيه شكلا يخفف من حدته ("هل يمكن لي أن أسألكم بكم اشتريتم هذا السجاد؟")[1]. وهذه الدرجة القصوى من الرقابة تتطلب باستمرار أعلى درجة من التلطيف ومجهودا مستمرا لاقتناء *الأساليب اللائقة*، وهي تفسر كيف أن مستوى التمكن العملي من أساليب التلطيف التي تستلزمها بشكل موضوعي الأسواق الأكثر تعرضا للضغط، كالسوق المدرسية أو سوق العلاقات العامة، يتنامى كلما ارتفع الفرد في سلم التراتبية الاجتماعية، أي كلما تكررت المناسبات الاجتماعية التي يجد نفسه فيها مجبرا على الخضوع (ومنذ الطفولة) إلى هذه المتطلبات، ما يعني أنه يصبح أكثر قدرة على اكتساب عمليا الوسائل التي تمكنه من الاستجابة إليها. وهكذا يمكن القول بأن الاستعمال البرجوازي يتميز، بالنسبة للاكوف، باللجوء إلى ما يسميه

---

(1) على عكس ما يذهب إليه لاكوف فبإمكان الشكل النحوي الصرف الذي قد يتخذه التخفيف أن تكون له بدائل من حيث هو عنصر من طقس رمزي. وكل من أتيحت له الفرصة للقيام باستجوابات يعرف بأن الأسئلة "الصعبة" تهيأ من بعيد وبأن أضمن الطرق ل"تمريرها" لا يقتضي أن تغلف بمواربات وتخفيفات لغوية -ما قد يحدث مفعولا معاكسا ويلفت الانتباه إليها- ولكن أن يخلق جوا من التقارب واللجوء إلى ملح وابتسامات وإيماءات، باختصار إلى رمزية لا يمثل الشكل اللغوي فيها سوى عنصر واحد من جملة عناصرها، لجعل المقابلة تتخذ صبغة شاملة تحدث مفعولا مرحا وملطفا.

بالحواجز hedges، من قبيل *نوع من، بالأحرى، أو ربما، بتعبير أدق، إذا أردنا التكلم على نحو فضفاض، على نحو تقني، عادٍ، بامتياز*، إلخ، وباللجوء، حسب لابوف، على نحو مكثف إلى جمل مالئة filler phrases، عبارات للملأ، مثل *شيء من قبيل، أو ما شابه ذلك، على نحو خاص*(1). ولا يكفي القول، كما يذهب إلى ذلك لابوف رغبة منه في إعادة الاعتبار إلى اللغة الشعبية ما يدفع به بكل بساطة إلى قلب طاولة القيم، بأن هذه التعابير (verbosity) هي المسؤولة عن الإطناب والتضخم اللفظي اللذين يتميز بهما خطاب أفراد الطبقة البرجوازية. صحيح أنها زائدة وعديمة الفائدة من وجهة النظر الضيقة لاقتصاد التواصل، إلا أنها تقوم بوظيفة مهمة في تحديد قيمة طريقة ما في التواصل. فبالإضافة إلى أنها بكثرتها المفرطة وبكونها بدون جدوى فهي تدل على سعة الموارد المتوفرة والعلاقة المتعالية عن كل مصلحة بهذه الموارد التي تتيحها، فهي تعمل بصفتها العناصر المكونة *للغة انعكاسية عملية*، كعلامات دالة على *المسافة التحييدية* التي تعتبر إحدى خصائص العلاقة البرجوازية باللغة والعالَم الاجتماعي. وبما أن هذه التعابير من شأنها، كما يذهب إلى ذلك لاكوف، "رفع القيم الوسيطة وإنزال القيم القصوى" وحسب لابوف، "تفادي الأخطاء والمبالغات"، فهي تعتبر بمثابة تأكيد على قدرة الأفراد على أن يتحفظوا على ما ينطقون به من كلام، ومن ثمة على مصالحهم الخاصة، وفي

(1) G. Lakoff, *Interview with Herman Parrett*, University of California, Mimeo, oct. 1973, p. 38) ; W. Labov, *Language in the Inner City*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 219.

نفس الآن على أولئك الذين لا يعرفون كيف لا يتحفظون ويتركون أقوالهم تسير على هواها ويسلمون أنفسهم دون تحفظ ولا رقابة إلى الاندفاع التعبيري. وهذا النمط من التعبير يعتبر نتاجا من أسواق ولأسواق تستلزم "حيادا أكسيولوجيا" ليس فقط عندما يتعلق الأمر باستعمال اللغة، وتتم تسويته مسبقا مع أسواق تتطلب شكلا آخر من الحيادية والتحفظ على الواقع (والطبقات الأخرى المنغمسة فيه)، ألا وهو أسلبة الحياة وهي عملية تشكيل للممارسات تعطي الأفضلية في كل الأمور للكيفية والأسلوب والشكل على حساب الوظيفة وتليق كذلك بكل الأسواق الرسمية والطقوس الاجتماعية حيث يصبح من اللازم القيام بعملية التشكيل والالتزام باللياقة التي تشكل اللغة، اللغة الرسمية formal، على حساب الوظيفة التواصلية التي تصبح قابلة للمحو في حالة سار منطق السيطرة الرمزية الإجرائي.

وليس من قبيل الصدفة أن يشحن التمايز البرجوازي في علاقته باللغة الإرادة ذاتها التي يجندها في علاقته بالجسد. الحس بالمقبولية الذي يوجه الممارسات اللغوية يكون منقوشا في أعماق الاستعدادات الجسدية. فالجسد برمته يستجيب بالوضعية التي يتخذها وبردود أفعاله الداخلية أو، بتعبير أدق، التقطيعية، إلى ضغط السوق. اللغة هي تقنية من تقنيات الجسد والكفاءة اللغوية بالمعنى الضيق، والفونولوجية منها على الخصوص، تعتبر إحدى أبعاد التخلق الجسدي التي تُظهر بوضوح كلا من العلاقة بالمجتمع والعلاقة المثقفة بشكل مجتمعي بالعالم. وكل الأمور تمكننا من الافتراض انطلاقا مما يسميه بيير غيرو Pierre Guiraud "الأسلوب التقطيعي" بأن الترسيم الجسدي

الخاص بطبقة ما يحدد نسق الملامح الفونولوجية التي تميز عادة النطق لدى الطبقات، على اعتبار أن الوضعية التقطيعية الأكثر ذيوعا تعتبر أحد عناصر *الأسلوب الشامل المتبع في استعمالات الفم* (وقت الكلام ولكن كذلك وقت الأكل والشرب والضحك، إلخ...) أي إحدى عناصر التخلق الجسدي التي تتضمن *معلومات منسقة* عن المظهر الفونولوجي للخطاب برمته. هذا "الأسلوب النطقي" هو أسلوب حياة يتجسد في الجسد كباقي التخلقات الجسدية وهو يشكل ملامح فونولوجية، غالبا ما تتم دراستها منعزلة، ويجب التعامل مع كل واحدة منها، الراء على سبيل المثال، انطلاقا من العلاقة التي تربطها بما يعادلها في الأشكال النطقية الأخرى التي تميز عادة الطبقات، في كل غير قابل للتقطيع يجب التعامل معه من حيث هو كذلك.

وهكذا، وفي حالة الطبقات الشعبية فهو ["الأسلوب التقطيعي"] يندمج بشكل واضح في علاقة بالجسد يسيطر عليها رفض "التصنع" و"البهرجة" (أي الأسلبة والتشكيل) وتثمين الرجولة، والتي تعتبر أحد أبعاد الاستعداد لتذوق كل ما هو "طبيعي". ولابوف بلا شك لا يجانب الصواب بتاتا عندما يفسر مقاومة المتكلمين النيويوركيين لفرض اللغة الشرعية عليهم على اعتبار أنهم يربطون بين فكرة الرجولة وطريقتهم في التكلم، أو بتعبير أفضل، في استعمال الفم والحنجرة وقت التكلم. ولا مجال للشك في أنه ليس من قبيل الصدفة أن الاستعمال الشعبي يجمع كل التناقض الموجود بين علاقة الطبقات الشعبية والبرجوازية باللغة في التناقض المحدد جنسيا بالتضافر والموجود بين *الفم* المغلق بشفتين مضمومتين، مسدودتين، أي الفم الخاضع

للرقابة ومن ثمة فهو يعتبر أنثويا، وبين *الأشداق* المفتوحة بقوة ووضوح، "المشقوقة" ("انشقت أشداقه")، أي مرخية وطليقة، ومن ثمة فهي ذكورية[1]. الرؤية الشعبية للاستعدادات البرجوازية أو، على نحو كاريكاتوري، للاستعدادات البرجوازية الصغرى تكشف في الأوضاع التي يتخذها الجسد في لحظات التوتر أو النزاع ("فم رقيق"، "شفتان مزمومتان"، "فم مسدود"، "بأطراف الشفاه"، "شفتان مزمومتان، خارجتان على شكل دائرة") عن مؤشرات جسدية تدل على استعدادات عامة كليا بالنسبة للآخرين والعالم (خاصة، عندما يتعلق الأمر بالفم والأطعمة) كالتعالي والاحتقار ("التصعب"، "الاشمئزاز") والتحفظ الواضح اتجاه أمور الجسد واتجاه أولئك الذي لا يعرفون التعبير عن هذا التحفظ. وعلى العكس من ذلك ف"الأشداق" ترتبط دائما بالاستعدادات الرجولية والتي، بحسب المُثل الشعبية، تستمد مبادئها الأولية من اليقين الرزين بالقوة التي تنفي كل أشكال الرقابة، أي أساليب الحيطة والحيل و"التصنع"، وتمكن من الظهور "طبيعيا" (الأشداق توجد والطبيعة في طرف واحد) و"نزيها" و"صريحا" أو، بكل بساطة، "العبوس"، وهي تؤشر على القدرة على استعمال العنف الكلامي الذي يتماهى مع العنف *الصوتي* المحض للخطاب، ومن ثمة *للصوت* ("قوي من ناحية الأشداق"، "ضربة أشداق"، "أشداق كبيرة"، "شتم" engueuler، "تبادلا الشتم" s'engueuler، "زعّق"

---

(1) لا داعي للتذكير بأن الرقابة المحورية والتي تتعلق بالمسائل الجنسية –والجسدية بشكل عام– تفرض نفسها بشكل صارم على نحو خاص على النساء (أو، بحضور النساء، وهذا مثال رائع لما قد تحدثه السوق من مفعول).

gueuler، "الذهـاب للزعيـق "gueuler aller، وعلى القدرة على ما تعلن عنه من لجوء للعنف الجسدي، خاصة في الشتم ("تحطيم الأشداق"، "قبضتي في الأشداق"، "سُد أشداقك") الذي يرتكز على مفردة "أشـداق" التي يتم تصورها علـى أنها بشكل كلي "موطن" الشخصية ("أشداق حسنة"، "أشداق حزينة") والموضع الأفضل لإثبات ذاته (لنتذكر معنى "فتح أشداقه" أو "فتحها" وبالعكس، "سدها"، "أخزمها"، "أسكت أشداقك"، "انسحق"، إلخ...)، لاستهداف المخاطب في المبدأ المكون لهويته الاجتماعية والصورة التي يعطيها لنفسه. وبتطبيقها لنفس "القصد" على مدخل الطعام والشراب ومخرج الخطاب فالرؤية الشعبية تستوعب على أحسن وجه وحدة السمت والتخلق الجسدي وتربط بين الأشداق والقبول الصريح ("لا يبالـي بملء أشداقـه"، "غسل الأشـداق") والإظهار الصريح ("شق أشداقه") للملذات البدائية[1].

من جهة، فاللغة المدجنة حيث الرقابة تصبح مرادفة للطبيعة، والتي تحظر التعابيـر "السمينة"، والملح "الثقيلة" واللكنات "اللاثغة بالراء"، ترافق عملية تدجين الجسد التي تنفي كل المظاهر المفرطة للشهوات أو العواطف (الزعيق والدموع والحركات الكبيرة) وتخضع الجسد لكل أنواع الانضباط والرقابة الرامية إلى تجريده من الطبيعة، ومن جهة أخرى، "فتراخي التوتر التقطيعي" والذي يؤدي، على سبيل

(1) من وجهة نظر المسيطرين التعارض ذاته سيُتصور، بقلب بسيط للدلالة، من خلال منطق الصعوبة و"السهولة" وليس التصحيح والإهمال، والثقافة والطبيعة.

المثال وحسب ملاحظة لبيرنارد ليكس Bernard Laks، إلى سقوط حرفَي الراء واللام في نهاية المفردات (والتي لا تعتبر نتيجة لمفعول "الإهمال"[1]، بقدر ما تعبر عن رفض "المبالغة" والالتزام بصرامة مفرطة عندما يتعلق الأمر بالنقط التي يستلزمها القانون المسيطر على نحو صارم، حتى إذا تطلب ذلك توجيه المجهود في اتجاه آخر) يرافق رفض كل أشكال الرقابة المفروضة باسم اللياقة والأدب، خاصة على الجسد المحاط بالطابوهات، وكل أشكال الصراحة التي ليست بالبريئة كما يبدو من الوهلة الأولى وذلك على اعتبار أنها تنزل بالإنسانية إلى مجموعة من الظواهر الطبيعية كالبطن والمؤخرة والعضو التناسلي والأحشاء والأكل والبراز وتميل إلى جعل العالَم الاجتماعي رأسا على عقب. الاحتفال الشعبي، كما يصفه باختين، والأزمات الثورية على وجه الخصوص، تذكر بتفجيراتها الشفوية التي تشجع على انطلاقها،

---

(1) العلاقة التي يتم إدراكها بالحدس بين "أسلوب التقطيع" وأسلوب الحياة الذي يجعل من "اللكنة" مؤشرا قويا بحيث أنه يصبح بإمكانه أن يدل مسبقا على الوضعية الاجتماعية، تفرض على المحللين القلائل الذين اهتموا بها أمثال بيير جيرو، أحكاما قيمية لا لبس فيها: "إنها "لكنة" مستهترة، ضعيفة ومترهلة"، "اللكنة "المارقة" هي التي توجد عند أشخاص يبصقون المفردات بطرف شفاههم بين عقب السيجارة وملتقى الشفتين"، "هذه المادة الرخوة، الضبابية والتي تتخذ أشكالا منحطة تجعلها تبدو وكأنها مترهلة وسافلة."

(P. Guiraud, *Le français populaire*, Paris, PUF, 1965, pp. 111-116).

والنطق، كسائر مظاهر السمت الأخرى حيث يتحول التاريخ ليصبح طبيعة، وبشكل عام، العلاقة باللغة، عندما يُفحصان بالإدراك العادي، يصبحان مؤشرين على الشخص في حقيقته الطبيعية: العنصرية الطبقية ترى في الخصائص المستدمجة تبريرا بامتياز للميول نحو تطبيع الفوارق الاجتماعية.

بالضغط والقمع اللذين يمارسهما عادة الوضع القائم، على المسيطر عليهم بوجه خاص، من خلال الإكراهات وكل أشكال المراقبة، التي قد تبدو من التفاهة بمكان، المفروضة على المجاملات التي ترغم الأفراد على الاعتراف بتراتبية الطبقات والجنسين والطبقات العمرية، وذلك باللجوء إلى تغييرات أسلوبية في طرق الكلام (عبارات المجاملة) أو طرق التصرف بالجسد تبعا لدرجة التوتر الموضوعي الذي تعرفه السوق.

ليس من الغريب في شيء أن يبدو تبني الأساليب المسيطرة من وجهة نظر الطبقات المسيطر عليها وكأنه تنكر للهوية الاجتماعية والهوية الجنسية وتخل عن قيم الرجولة المكونة للانتماء الطبقي، وهذا ما يفسر كيف أن النساء بإمكانهن التماهي مع الثقافة المسيطرة دون الابتعاد على نحو جذري، كما يفعل الرجال، عن الطبقة التي ينتمون إليها. "فتح أشداقه (الضخمة)" يعني رفض الخضوع (و[عدم القبول ب]"سدها") وإظهار معالم الانصياع التي تعتبر إحدى الشروط المسهلة للحركية [الاجتماعية]. تبني الأسلوب المسيطر، وعلى وجه الخصوص الملامح الموسومة بقوة كطرق النطق الشرعية، يعني على نحو ما التنكر مرتين لرجولته، وذلك على اعتبار أن عملية الاكتساب في حد ذاتها تتطلب الانصياع الذي يشكل استعدادا مفروضا على المرأة بحكم توزيع العمل بين الجنسين (وتوزيع العمل الجنسي) وأن هذا الانصياع يدفع بالمرء إلى اكتساب استعدادات أخرى يُنظر إليها على أنها أنثوية.

باهتمامها بالملامح التقطيعية، من قبيل الفتحة الصوتية والجهورية والإيقاع، التي تعبر على نحو أفضل ومن داخل منطقها الخاص، على

الاستعدادات العميقة الخاصة بالسمت، وعلى نحو أدق، بالتخلق الجسدي، فسوسيولوجيا اللغة التلقائية تظهر بأنه لا يجب على الفونولوجيا التباينية أن تلقي جانبا بالملامح التقطيعية الخاصة بطبقة ما أو بقسم من طبقة ما، سواء تعلق الأمر بالتصفية التي تعمد إليها أو بتأويلاتها، وبعلاقاتها في نفس الوقت بالأنساق الأخرى التي تكتسب قيمتها الاجتماعية بالإحالة إليها وبوحدة التخلق الجسدي التأليفية أصلا التي تشكل مبدأها الأصلي وتفسر كيف أنها تمثل التعبير الأخلاقي والجمالي للضرورة المطبوعة في ظرف اجتماعي ما.

الألسني المتدرب والمكتسب لإدراك دقيق أكثر من المعتاد -خاصة في المستوى الفونولوجي- بوسعه التنبه لفوارق لا يمكن للفاعلين العاديين إدراكها. بالإضافة إلى هذا فهو مرغم على الاهتمام، لأسباب تتعلق بالقياسات الإحصائية، بمقاييس خفية (كسقوط حرفَي الراء واللام في نهاية المفردات)، ومن ثمة، فهو يجد نفسه مدفوعا إلى اللجوء إلى إدراك تحليلي يعتمد منطقا يختلف إلى أقصى حد عن ذلك المستعمل في الحياة العادية، والذي يُعتمد لتشكيل أحكام تصنيفية وتحديد مجموعات متماسكة، فالملامح اللغوية لا تتخذ أبدا وبوضوح أشكالا مستقلة عن مجموع الخصائص الاجتماعية للمتكلمين (التخلق الجسدي، السحنة، التجميل، اللباس، إلخ...)، والملامح الفونولوجية (أو المفردات المستعملة، إلى غير ذلك) لا تجد أبدا نفسها مستقلة عن مستويات اللغة الأخرى، والأحكام التي تصنف لغة ما على أنها "شعبية" أو شخصا ما على أنه "سوقي" تعتمد، شأنها في ذلك شأن كل الإسنادات العملية، على مجموعة من المؤشرات لا تطفو أبدا على سطح الوعي من

حيث هي كذلك، هذا حتى في حالة كون الأشخاص الذين تطبق عليهم الصور النمطية (الراء "القروي" أو « ceusse » كما ينطقها أهل الجنوب بدل « ceux » "أولئك") لها وزن من الأهمية بمكان.

التوافق القوي الموجود بين استعمالات الجسد واللغة، والزمن كذلك بلا شك، يرجع إلى السبب التالي وهو أن الجماعات ترتكز على القواعد التأديبية والرقابة الجسدية واللغة التي تفترض دائما قواعد زمنية لترسيخ الفضائل والتي ليست سوى الأشكال المتغيرة لإلزامية تلك القواعد، كما أن "الاختيارات" المكونة للعلاقة بالمجالين الاقتصادي والاجتماعي تكون مستدمجة على شكل تركيبات دائمة لا تخضع في جانب منها إلى سيطرة الوعي والإرادة[1].

صيف 1980.

(1) وبناء على هذا فليس من قبيل الصدفة أن يسعى نظام مدرسي، كالمدرسة الجمهورية، خُطط له إبان الثورة وأُنزل على أرض الواقع تحت حكم الجمهورية الثالثة، إلى إعادة التشكيل على نحو كلي لسموت الطبقات الشعبية وأن يشيد نظامه استنادا على عملية ترسيخ لعلاقة معينة باللغة (بتنحية اللغات الجهوية وأمور أخرى)، ولعلاقة معينة بالجسد (قواعد النظافة والاستهلاك - الزهد [في الأكل والشرب] - ، إلخ...) ولعلاقة معينة بالزمن (حساب - اقتصادي - ، اقتصاد، إلخ...).

II. اللغة والسلطة الرمزية

تهتم العلوم الاجتماعية بوقائع سبق وسُميت وصُنفت، وتحمل أسماء جنس وأسماء علم وعناوين ودلالات ورموز، ويجب عليها أن تجعل من عمليات *التسمية* الاجتماعية وطقوس التعيين التي تطبق خلالها موضوع بحثها، هذا إذا أرادت الحؤول دون التبني دون وعي بذلك لأفعال تأسيسية تجهل حتى إلزاميتها والمنطق الذي تعتمده. وإذا أردنا التعمق في المسألة أكثر علينا أن نقول بأنه عليها أن تفحص الدور الذي تلعبه المفردات في تشكيل الأمور الاجتماعية ومساهمة الصراعات حول التصنيف، والتي تعتبر إحدى أبعاد الصراع الطبقي بأكمله، في تصنيف الفئات العمرية و[خصائص كل واحد من] الجنسين والطبقات، بالإضافة كذلك إلى العشائر والقبائل والأعراق والأوطان.

وفيما يخص العالَم الاجتماعي فالنظرية الكانطية الجديدة التي تجعل اللغة، والتمثلات بصفة عامة، تحظى بفعالية رمزية، بالمفهوم الضيق، في تشكيلها للواقع، تتميز بمتانة الأسس التي شيدت عليها. فالتسمية تهيكل طريقة إدراك الفاعلين الاجتماعيين للعالَـم الاجتماعي وتساهم بذلك في تشكيل هذا المجال وعلى نحو أعمق كلما كان الاعتراف بها أوسع أي كلما حظيت بتخويل أكبر. ليس هناك من فاعل اجتماعي لا يرمي، في حدود إمكانياته، إلى التمتع بالقدرة على التسمية وتشكيل العالم بتسميته. فأمور من قبيل القيل والقال والنميمة

والاغتياب والشتم والتقريض والاتهام والنقد والجدال والثناء، ليست سوى أشكال جزئية من أفعال رسمية وجماعية للتسمية والاحتفال والإدانة والتي بإمكان سلطات معترف بها من طرف الكل القيام بها. وعلى عكس أسماء الجنس التي تحظى بدعم الحس المشترك، فالإجماع، *تماثل* homologein مجموعة بأكملها، باختصار كل ما يستلزمه عمل التسمية الرسمي الذي يمكن أي شخص مفوض ومعترف به من منح شهادة رسمية (كالشهادة المدرسية) و"الصفات" ("أبله"، "دنيء") التي يُلجأ إليها عند الشتم تتوفر على فعالية رمزية جد محدودة، من حيث هي خطاب أخرق idios logos، ولا أحد يتحمل مسؤوليتها سوى الناطق بها[1]. وهذا لا يمنع أن تكون لها نقطة مشتركة مع أسماء الجنس وهي أنها تخضع لقصد يمكن لنا نعته على أنه إنجازي أو بكل بساطة على أنه سحري. الشتم، كالتسمية، ينتمي إلى صنف الأفعال التعيينية أو العزلية والتي تتراوح من حيث مستواها في التبرير من الناحية الاجتماعية والتي يلجأ إليها أفراد باسمهم الخاص أو باسم جماعات تتراوح من حيث الأهمية، سواء اجتماعيا أو عدديا، وهي تقول لأحد ما بأنه يملك هذه الصفة أو تلك، وبأنه، في نفس الوقت، عليه أن يتصرف وفق الجوهر الاجتماعي الذي تم تعيينه له على هذا النحو.

(1) فيما يخص النقاشات التي دارت حول الشتم من وجهة نظر ألسنية يمكن الرجوع إلى

N. Ruwet, *Grammaire des insultes et autres études*, Le Seuil, 1982 ; J.-C., Milner, *Arguments linguistiques*, Paris, Mame, 1973.

باختصار، على العلوم الاجتماعية أن تجعل نظرية العالَم الاجتماعي تشمل نظرية حول مفعول النظرية من شأنها أن تساهم في فرض طريقة مرخص بها إلى حد ما لرؤية المجال الاجتماعي، ومن ثمة فهي تساهم كذلك في صنع واقع هذا العالم. فالمفردة، وبالأحرى الأقوال المأثورة والأمثال وكل الأشكال التعبيرية المقولبة أو الطقوسية هي عبارة عن برامج للإدراك، ومختلف الاستراتيجيات الطقوسية إلى حد ما المتبعة في الصراعات الرمزية اليومية وكل طقوس التسمية الجماعية الكبرى أو، بتعبير أوضح، كل المواجهات التي تدور بين الرؤى وتوقعات الصراعات السياسية المحضة، تحتوي على نوع من التطلع إلى التمتع بسلطة رمزية تكون بمثابة قدرة معترف بها اجتماعيا تخول فرض رؤية ما للعالَم الاجتماعي، أي إلى عمليات التقسيم التي يشهدها العالَم الاجتماعي. يتمتع الفاعلون في الصراع من أجل فرض الرؤية الشرعية والتي لا مفر للعلم من أن يجد نفسه داخلا فيها، بمقدرة تتحدد وفق الرأسمال الرمزي الذي يتوفرون عليه، أي وفق الاعتراف الذي يحصلون عليه من جماعة ما. فالسلطة التي تنبني عليها الفعالية الإنجازية لخطاب ما تتلخص في "أن تثير الانتباه" percipi، في أن يكون المرء معروفا ومعترفا به وقادرا على فرض "الانتباه" percipere، والأهم هو أن يفرض نفسه كفارض رسمي، أي أمام الجميع وباسم الجميع، لإجماع حول معنى العالَم الاجتماعي الذي يؤسس عليه الحس المشترك.

سر السحر الإنجازي يجد تفسيره في سر mystère الوظيفة ministère (طبق اللعب على المفردات المفضل لدى المختصين في

القانون الكنسي)، أي في خيمياء *التمثلات* (بكل معاني هذه المفردة) التي تتيح لممثل الجماعة التي تشكله بأن يشكلها بدوره. فالمتحدث الرسمي الذي يتمتع بالقدرة الكاملة على التحدث والتصرف باسم الجماعة، وقبل هذا وذاك على الجماعة من خلال الشعارات وسحرها، يبقى النائب على الجماعة ولا يوجد إلا من خلال هذا *التفويض*. وهو بذلك يصبح تجسيدا للجماعة بأكملها ويشخص شخصا وهميا ويخرجه من وضعية خليط من الأفراد المتفرقين ليجعله قادرا على التصرف والكلام، من خلاله، "وكأنه رجل واحد". وفي المقابل، يحصل على الحق في الكلام والتصرف باسم الجماعة، "أن يظن أنه هو الجماعة" التي يجسدها، أن يتماهى مع وظيفته التي يتفانى فيها "روحا وجسدا" ما يمكنه من جعل جسد كان فقط في حكم الـمُشكَّـل يكتسب فعلا جسدا بيولوجيا. "أنا الدولة" Status est magistratus.

وبعبارة أخرى، لا وجود للعالم خارج تمثلاتي.

الفصل الأول

الخطاب المرخص له: الشروط الاجتماعية لفعالية الخطاب الطقوسي

"لنفترض مثلا أني أبصرت سفينة قيد الإنشاء والتركيب والبناء فقصدتها وأخذت الزجاجة المعلقة في محل مخصوص من هيكلها، وكسرتها على مقدم السفينة وصرحت إشعارا: "بأني أسمي هذه السفينة السيد ستالين". وحتى أتأكد من الأمر، أضرب برجلي الألواح التي تسند السفينة وتتكئ عليها. يكمن الاشكال هنا في أنني لست ذلك الشخص المعين والمعني بتسمية السفينة."

(ج. ل. أوستين، كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قينيني).

التساؤل الساذج حول قوة المفردات يوجد مُتضمنا على نحو منطقي في الحذف الأولي لمسألة استعمالات اللغة، ومن ثمة، للشروط الاجتماعية لاستعمال المفردات. فبمجرد أن نتعامل مع اللغة على أنها موضوعا مستقلا قابلا للتفريق الراديكالي الذي يقدم عليه سوسور بين الألسنية الداخلية والألسنية الخارجية، بين علم اللغة وعلم استعمالات اللغة الاجتماعية، نجد أنفسنا مرغمين على البحث عن قوة المفردات في المفردات، أي حيث لا وجود لها. فلا يمكن لقوة العبارات الكلامية (illocutionary force) أن توجد في المفردات ذاتها، كـ"الإنجازيات" التي *ترشد* إليها، أو بتعبير

أفضل التي *تمثلها* -بالمعنى المزدوج للمفردة. ومن النادر أن يتم اختزال التبادلات الرمزية في علاقات تواصل صرفة وأن يستوفي المحتوى الاخباري للخطاب ما تتضمنه عملية التواصل من محتوى، ما عدا في الأوضاع المجردة والمصطنعة والتي تكون ذات طابع اختباري. وليست قوة الألفاظ في الحقيقة سوى *القوة المفوضة* للمتحدث الرسمي، كما أن ما ينطقه من ألفاظ- أي في نفس الآن مادة خطابه وطريقته في التحدث ليست في أحسن الحالات سوى شهادات، من جملة شهادات أخرى، عن *ضمان التفويض* المرخص له.

وهنا يكمن مبدأ الخطأ الذي يجد تعبيره الأكمل عند أوستين (وهابيرماس على إثره) عندما يعتقد بأنه اكتشف في الخطاب ذاته المادة اللغوية الصرفة -إذا جاز التعبير- للفظ، مبدأ فعالية اللفظ. إذا حاولنا فهم قوة المظاهر اللغوية انطلاقا من الألسنية والبحث في اللغة ذاتها عن مبدأ ومنطق وفعالية *لغة التعيين*، فسنكون قد غفلنا عن الأمر التالي وهو أن السلطة تأتي إلى اللغة من خارجها، كما يشير إلى ذلك وعلى نحو ملموس الصولجان skeptron الذي يُمنح، كما ورد عند هوميروس Homère، إلى الخطيب الذي يستعد للشروع في الكلام[1] . وأقصى ما يمكن للغة القيام به هو *تمثيل* هذه السلطة وإظهارها والرمز إليها. فهناك بلاغة خاصة بكل خطابات التعيين، أي اللفظ الرسمي الذي يصدر عن المتحدث الرسمي والمرخص له والذي يعبر في ظرف رسمي، وبسلطوية تطابق حدودها حدود تفويض

(1) É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 30-37.

المؤسسة. فالخصائص الأسلوبية التي تميز لغة القساوسة والأساتذة وبشكل عام كل المؤسسات، من قبيل إضفاء طابع الروتينية والتنميط والتحييد، تأتي من الوضعية التي يحتلها في حقل منافسة ما هؤلاء الأفراد المؤتمنون على السلطة المرخصة لهم. لا يكفي أن نقول، كما يحدث في بعض الأحيان، قصد الإفلات من الصعوبات التي تواجه كل مقاربة داخلية صرفة للغة، بأن الاستعمال الذي يلجأ إليه مخاطب ما، في وضعية محددة، مستعملا أسلوبه وبلاغته الخاصتين وشخصيته الموسومة اجتماعيا برمتها من شأنه أن يلحق بالمفردات "ايحاءات" مرتبطة بنسق معين مُدخلا بذلك في الخطاب فائضا من المدلول يمده ب"قوته الكلامية". في الواقع استعمال اللغة، أي في نفس الآن مادة الخطاب وأسلوبه، يبقى رهينا بالوضعية الاجتماعية للمتكلم، فهي التي تتحكم في وصوله إلى لغة التعيين، إلى اللغة الرسمية، الأرثوذكسية، الشرعية. فالوصول إلى أدوات التعبير الشرعية، أي المساهمة في سلطة المؤسسة، هو الذي يحدث *كل* الفارق -الذي لا يمكن اختزاله في الخطاب نفسه- بين مجرد التضليل الذي يلجأ إليه المقنعون masqueraders الذين يجعلون التأكيد الإنجازي يظهر بمظهر التأكيد الوصفي أو الإخباري[1]، والتضليل المُرخص له الذي يلجأ إليه الذين يقومون بنفس الشيء مستفيدين من التخويل والسلطة اللذين تمنحهما إياهم المؤسسة. المتحدث الرسمي هو مُضلِّل يحمل صولجانا في يده.

(1) J.- L., *op. cit.*, p. 40.

وإذا كانت ملاحظة أوستين في محلها، أي أنه هناك أقوال دورها لا يقتصر فقط على "وصف وإثبات أمر ما" ولكن أن "تنجز أفعالا"، فلأن قوة المفردات تكمن في كونها لا ينطق بها الشخص باسمه الخاص، فهو لا يعدو كونه "حاملها". ما يعني أن المتحدث الرسمي المرخص له لا يمكن له التصرف من خلال المفردات على فاعلين آخرين ومن خلال فعلها على الأشياء نفسها إلا لأنه في كلامه يتمركز الرأسمال الرمزي الذي راكمته الجماعة التي فوضته وجعلت منه *وكيلها المفوض*. قوانين الفيزياء الاجتماعية لا تبتعد إلا في الظاهر عن قوانين الفيزياء، والقوة الكامنة في بعض *الأوامر* التي تمكنها من الاستفادة من مجهود دون بذل أي مجهود -وهذا ما تسعى إليه كل الأعمال السحرية(1)- تستمد مبدأها المؤسس لها من الرأسمال الذي راكمته الجماعة بمجهودها والذي يبقى تفعيله بنجاح مرهونا بالشروط ذاتها التي تحدد *طقوس السحر الاجتماعي*. أغلبية الشروط التي يجب توفرها لنجاح قول إنجازي يمكن اختزالها في مدى ملائمة المخاطب -أو بتعبير أفضل، وظيفته الاجتماعية- للخطاب الذي ينطق به. فالأقوال الإنجازية يكون مصيرها الفشل في الحالات التي يكون قائلها لا يتوفر على "السلطة" المُرخّصة لذلك، وبشكل عام، في حالة

(1) أعمال السحر توسع نطاق الأفعال التي تقوم بها من خلال المفردات وتؤثر، إذا توفرت بعض الشروط لذلك، في الأفراد لتتحد مع *الطبيعة*. ما يقابلها في مجال العمل الاجتماعي هو المحاولات الرامية إلى التصرف باللجوء إلى مفردات خارج حدود التفويض (كأن يخطب المرء في الصحراء، خارج الخورنية التي ينتمي إليها).

إذا كان "الأشخاص المعنيون والملابسات الخاصة" لا توافق" المناسبة حتى نستطيع أن نتمسك بالنهج المعتمد[1]." باختصار، كلما كان الشخص لا يملك السلطة للتلفظ بالأقوال التي تصدر عنه. وربما الأهم هو أن نجاح عمليات السحر الاجتماعي التي تمثلها *أفعال السلطة* أو، بتعريف مرادف، *الأفعال المرخص لها*، يكون مرهونا بالاجتماع المنسق للشروط المستقلة التي تشكل الطقوس الاجتماعية.

وهكذا يصبح من الواضح أن الجهود التي تسعى لتبيان بأن مبدأ الفعالية الرمزية لمختلف أشكال المحاججة والبلاغة والأسلوبية يكمن في المنطق اللغوي الصرف مصيرها الفشل، وذلك طالما أنها لا تفكر في الربط بين خصائص الخطاب وخصائص الناطق به وخصائص المؤسسة التي تخول له النطق به. محدودية وكذلك أهمية المحاولة التي أقدم عليها أوستين والمتمثلة في التعريف بخصائص الأقوال الإنجازية ترجعان إلى أنه لم يقم بالضبط بما كان يظن أنه يقوم به، الأمر الذي حال دونه ودون القيام به على نحو كامل. فهو كان يعتقد بأن ما كان يقوم به هو مساهمة في فلسفة اللغة وكان يسعى لبلورة نظرية لصنف محدد من المظاهر الرمزية التي لا يمثل خطاب السلطة إلا شكلها النموذجي والتي لا تتوفر على فاعلية خاصة بها إلا لأنها تبدو وكأنها تضم *داخلها* مبدأ سلطة توجد في الحقيقة في الظروف المؤسساتية التي يتم فيها إنتاجها وتلقيها. يستمد خطاب السلطة (دروس الأساتذة، الوعظ، إلخ...) خصوصيته من أن التعامل معه لا

(1) ج. ل. أوستين، *كيف ننجز الأشياء بالكلام*، ترجمة عبد القادر قينيني، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1991، ص 27.

يجب أن يقتصر على *فهمه* (ويمكن في بعض الحالات ألا يفهم دون أن يؤدي ذلك إلى فقدانه لسلطته) ومن أنه لا يمكن له أن يحدث مفعوله الخاص به إلا في حالة إذا *اعترف به* من حيث هو كذلك. وهذا *الاعتراف* -الذي قد يكون مرفقا بالفهم وقد لا يكون- لا يمكن الحصول عليه بشكل يجعله في حكم البديهي إلا إذا توفرت بعض الشروط لذلك، وهي الشروط التي تحدد الاستعمالات الشرعية. فمن اللازم أن يُلقى [خطاب السلطة] من طرف شخص متوفر على شرعية إلقائه، ماسك بالصولجان بيده، معروف ومعترف به كمجسد للترخيص وكمرخص لإنتاج هذا الصنف الخاص من الخطابات: القساوسة، الأساتذة، الشعراء، إلخ...، ولا يمكن له أن يُنطق به إلا في وضعية شرعية، أي أمام متلقين شرعيين (لا يجوز إلقاء شعر دادائي في مجلس وزراء)، وعليه، أخيرا، أن يُلقى في أشكال (تركيبية، فونولوجية، إلخ...) شرعية. ليست الشروط التي بالإمكان نعتها *بالطقوسية* -ما يعني مجموعة التعليمات التي تحدد *الشكل* الذي تتخذه مظاهر السلطة العمومية، من قبيل آداب المراسيم، قواعد الحركات والتنظيم الرسمي للطقوس- كما يبدو، إلا *عنصرا*، العنصر الأكثر وضوحا، من بين العناصر المكونة لنسق من الشروط، أهمها والغير قابل للتعويض هي تلك التي تنتج القابلية للاعتراف من حيث هو تجاهل بقدر ما هو اعتقاد، أي تفويض السلطة التي تمنح الخطاب المرخص له سلطته. إذا حصرنا اهتمامنا في الشروط الشكلية التي يجب توفرها لجعل الطقوس فعالة فلن يكون بوسعنا الانتباه إلى أن الشروط الطقوسية التي يجب توفرها لتمكين الطقوس من السريان والسر المقدس من أن يكون *صحيحا وفعالا* لا يمكن لها أن تكون كافية إلا

إذا اجتمعت الشروط الكفيلة بإنتاج الاعتراف بالطقوس، ما يعني بأن خطاب السلطة لا يمكن له أن يحكم إلا بمساعدة أولئك الذين يخضعون لحكمه، أي بالاستناد إلى آليات اجتماعية كفيلة بإنتاج هذا التواطؤ تكون عادة مبينة على التجاهل الذي يشكل المبدأ المؤسس لكل سلطة. ولتحديد حجم الخطأ الذي يرتكبه أوستين وكل التحاليل الشكلانية المحضة للأنساق الرمزية، تكفي الإشارة إلى أن لغة السلطة ليست سوى الحد الأقصى للغة الشرعية التي تستمد سلطتها ليس، كما يذهب إلى ذلك العنصريون الطبقيون، من مجموعة التحولات النطقية والتقطيعية المحددة للنطق المتميز ولا من تعقد المفردات المستعملة، أي من الخصائص الداخلية للخطاب نفسه، ولكن من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج توزيع معرفة/ اعتراف باللغة الشرعية بين الطبقات.

الطقس الديني الجديد أو معاناة الفضيلة الإنـجـازية(1)

"اعترف لكم بأننا نحس بالارتباك إزاء هذه التشجيعات التي تحض [المصلين] على هجر الكنائس لإقامة القربان المقدس في مجموعات صغيرة [1] وفي المنازل [2] وفي المصليات [2] حيث يتناول المصلون بأنفسهم [1] القربان المقدس في صينيات يحملها لائكيون [1] للمناولة في المكان الذي يوجدون به [2]، إلخ..." (ص 47).

"بوسعكم طبعا أن تذهبوا للصلاة من أجل كنيستكم، ولكن لن يكون أي معنى لصلاة في كنيسة لا وجود للسر المقدس فيها [2]، وفي هذه الحالة يصبح من الأحسن الصلاة في المنزل" (ص 48).

"لم نعد نقيم القداس في كنيستنا الصغيرة، ولكن في منزل خاص" (ص 59).

"لا يمكن أن نقول بأنهم يدللونا في أبرشية .B، علينا أن نتحمل إسراف "زمرة صغيرة من القساوسة الشباب" الذين ارتأوا، السنة الفائتة، أن يتناولوا العشاء الرباني الأول رسميا، في انتظار أن يحذفوه، في قصر الرياضة [2]، في حين أنه توجد هنا كنيستان كبيرتان جميلتان بإمكانهما استقبال الجميع" (ص 66).

---

(1) كل الإستشهادات تحيل (بالإشارة إلى رقم الصفحة بين قوسين) إلى كتاب ر. ب. لولـــون R. P. Lelong،

Le dossier noir de la communion solennelle, Paris, Mame, 1972,

الأرقام الموجودة بين معقوفتين تشير إلى الأخطاء التي لفتت انتباه المصلين خلال الطقس الديني: [1] خطأ يتعلق بالفاعل، [2] خطأ يتعلق بالمكان، [3] خطأ يتعلق بالتوقيت، [4] خطأ يتعلق بالوتيرة، [5] خطأ يتعلق بالتصرف، [6] خطأ يتعلق باللغة، [7] خطأ يتعلق باللباس، [8] خطأ يتعلق بالأداة.

"انتاب أمي هلع شديد عندما رأت قسيسا من ACI يريد إقامة القداس فوق مائدة قاعة الأكل [2]" (ص 90).

"ما رأيك أبتي كذلك في المناولة المقامة هذا الصباح [3] ولم تتبعها أية مراسيم [5] كما يجري في الأبرشيات؟" "سيمضي اليوم كله حول المائدة، في الأكل والشرب"، قالت لي أم بنبرة ملؤها التأسف" (ص 72).

"لم يعد يقام أي شيء في بعض الأبرشيات القريبة من هنا. عندنا [الأمور تجري على هذا النحو] قانون الإيمان بعد الظهر [3] وهو يستغرق ما يقل عن ساعة [4] دون قداس ولا مراسيم [5]، وفي الغد يذهب الأطفال إلى القداس [3]" (ص 87).

"ماذا يمكن القول في شأن بعض القساوسة (كل القساوسة في بعض الأبرشيات، كما لو أن الأمر يتعلق بعدوى) والذين يمتنعون عن القيام بأية حركة [5]، كالقيام بركعة، أو على الأقل بانحناءة خفيفة، للتعبير عن احترامهم للمواد المقدسة عندما يتناولونها أو يحملونها لوضعها في الوعاء؟" (ص 82).

"في الماضي كنا نقول: "[اللهم] لا تدخلنا في تجربة" وأصبحنا نقول الآن: "لا تخضعنا" أو "لا تستملنا إلى التجربة"، وهذا أمر فظيع لم أتمكن أبدا من إرغام نفسي على قوله" (ص 50).

"يجدر بك سماع "السلام عليكم يا مريم" مترجمة إلى "السلام عليك يا مريم"، كما حدث أخيرا في كنيسة قوطية قديمة، واستعمال المخاطب المفرد [6] لا يتطابق مع روح لغتنا الفرنسية" (ص 86).

"مناولة جليلة استغرقت يومين ويمكن إجمالها من "التوصية" إلى الرجوع كالتالي: قانون عقيدة في الخامسة بعد الظهر [3] يوم السبت، اللباس الذي نرتديه في الأيام العادية [7] (دون قداس [5] ولا مناولة)، وحتى بالنسبة للمناولة "الخاصة"، فلا يتجاوز الأمر قطعة خبز [8] و... لا اعتراف [5]!" (ص 87).

"وأقترح أن تشددوا على مفردة "واقفا" عندما تصلون إليها [5]، على هذا التصرف من طرف هذا الرجل في عجلة من أمره [4] وهو يستلم القربان المقدس، كان موقفا صادما" (ص 49).

"يأتي القس دون سابق إنذار، دون تحديد وقت مجيئه [3] ويقوم بكل الأمور دفعة واحدة، يخرج خبز القربان المقدس من جيبه [5] وتنطلق الأمور، هذا إذا لم يأت شخص لائكي [1] حاملا مادة السر في علبة تجميل [8] أو في علبة أقرص دواء [8] مذهبة على نحو مرتجل" (ص 120).

"حين المناولة تصرف عمدا على النحو التالي: اصطف المصلون على شكل نصف دائرة وراء المذبح وصينية الخبز المقدس تدور من يد لأخرى، ثم يتكفل القس نفسه بتقديم الكأس (هذا يجري كل الآحاد، في حين وعلى ما أعتقد أنه بالنسبة للأب المقدس يجب أن يبقى حالة خاصة). وبما أني لم أتمكن من إقناع نفسي بالمناولة بيدي [5] ("لا تلمسوا أقداح الرب إذا لم تكونوا طاهرين"... فماذا عن الرب نفسه؟...) فلقد توجب علي التفاوض والنقاش بصوت عال لكي أتمكن من استلام المناولة بالفم [5]" (ص 62-63).

"هذا الشتاء، وبعد شفائي من مرض ألم بي وحرماني من المناولة المقدسة عدة أسابيع ذهبت إلي أبرشية للمشاركة في القداس. مُنعت [5] من المشاركة في المناولة المقدسة وذلك لأني لم أقبل أن أستلمها بيدي [5] وأن تتم المناولة بالكأس [5]" (ص 91).

"أصيب جد المرأة المتناولة بالذهول عندما لاحظ حجم الخبز المقدس [8] فلقد كان "بالإمكان استعمال القطعة الواحدة منه لصنع وجبة خفيفة"" (ص 82).

"كنت في كنيسة ولم يتردد القس الذي كان يشرف على القداس من إحضار موسيقيين عصريين [1]، لست على دراية بالموسيقى وحسب تقديري فهم كانوا يعزفون على نحو جيد إلا أن هذه الموسيقى لم تكن، حسب رأيي المتواضع، كفيلة بالترغيب في الصلاة." (صص 58-59).

"هذه السنة لم يكن بوسع المتناولين منا الحصول على كتاب أو مسبحة [8]، كانت هناك ورقة مكتوب عليها بعض الترانيم هم على جهل تام بها تكفلت بإنشادها مجموعة من الهواة [1]" (ص 79).

"أتقدم بالدعاء لصالح المواد المقدسة التي يُتعامل معها بإهمال [8] (الماء المقدس الموجود في مدخل الكنيسة، والشمشاد المقدس بالغصن، فلم تعد موضوع تبيرك...)، عبادة قلب يسوع الأقدس (أجهضت تقريبا)، ومريم العذراء و"قبور" خميس الأسرار، من الصعب، وربما من المستحيل، أن تتوافق مع صلاة المساء، ناهيك عن الغناء الجريجوري بنصوصه الرائعة التي يحرموننا منها، بالإضافة إلى الابتهالات التي كنا نشاهدها في سالف الأيام، إلخ..." (ص 60).

"مؤخرا، اجتمع شبان جاؤوا من كل مناطق فرنسا في دار دينية حاملين "مشروعا كهنوتيا"، والملاحظ أن القس الذي كان مكلفا بإقامة القداس كان بلا لباس كهنوتي وجرار مقدسة [8]، كان بلباس مدني [7]، [ويستعمل] طاولة عادية [2] وخبزا وخمرا عاديين [8] وأدوات عادية [8]" (ص 183).

"شاهدنا في التلفزة قداسات في منتهى الغرابة... توشك أن تصبح تدنيسا (موائد صغيرة في مدينة ليل، مناولة مقدسة (؟) تتكفل بتوزيعها نساء [1] بقفف [8]، [موسيقى] جاز [8]، إلخ...)، ما جعلني أتوقف عن متابعة هذه المراسيم الغريبة!" (ص 158).

"نساء [1] يقرأن الرسائل الموضوعة فوق القمطر، قليل من الأطفال في الكورال أو لا أحد على الإطلاق [1]، والأدهى من هذا وذاك هو ما شاهدناه في ألونسون حين تكفلت نساء بالمناولة [1]" (ص 44).

"هذا دون الحديث عن توزيع القربان المقدس وكأنه مصاصات من طرف لائكيين [1] في خورنيات تعاني من زيادة مفرطة في عدد القساوسة وليس من ندرتهم" (ص 49).

"وعندما حان وقت المناولة خرجت امرأة [1] من الصف وأخذت الكأس وبدأت تناول الخمر [8] للحاضرين" (ص 182).

يمكن التحقق من هذه التحليلات على نحو شبه اختباري بالاعتماد على التلازم الملاحظ بين أزمة المؤسسة الدينية وأزمة الخطاب الطقوسي الذي تدعمه ويدعمها. التحليل الأوستيني لشروط صحة وفعالية الأقوال الإنجازية يبدو باهتا وضحلا، حتى وإن كانت شكلانيته المحضة لا تخلو من براعة، ويكفي للتأكد من ذلك بأن نقارنه بالتحليلات والانتقادات الحقيقية التي أنتجتها أزمة الكنيسة بالفصل بين مكونات الطقوس الدينية والفاعلين والأدوات والأوقات والأمكنة، إلخ...، والتي كانت إلى حد الساعة متحدة على نحو لا يمكن تفكيكه في نسق منسجم وموحد كالمؤسسة المكلفة بإنتاجه وإعادة إنتاجه. الإحصاء بلهجة ملؤها السخط لكل الخروقات التي تطال الطقوسية التقليدية يعبر، على طريقة الكليشيهات الفوتوغرافية، عن مجموعة الشروط المؤسساتية التي يجب توفرها حتى يصبح الخطاب الطقوسي *معترفا* به، أي أن يتم تلقيه والقبول به من حيث هو كذلك. لكي تتمكن الطقوس من العمل وإحداث مفعول عليها أن تقدم نفسها وأن ينظر إليها على أنها شرعية، وذلك على اعتبار أن دور الرمزية النمطية بالضبط هو أن تبين بأن الفاعل لا يتصرف باسمه الخاص وبسلطته الخاصة ولكن بصفته مؤتمَن ومرخص له. "منذ عامين طلبت مني جارة مسنة وهي على فراش الموت أن أحضر لها قسا. أتى بالفعل القس سوى أنه لم يحضر القربان المقدس وبعد المسحة الأخيرة قبل المرأة. "طلبت قسا وأنا ألفظ أنفاسي الأخيرة لا ليقبلني ولكن ليمنحني الزاد لرحيلي إلى الأبدية. هذه القبلة لا تتعدى كونها أبوية ولا علاقة لها بالوظيفة المقدسة."" لا يمكن للرمزية الطقوسية في حد ذاتها أن تحدث أي مفعول، ولكن

بصفتها *تمثل* -بالمفهوم الدرامي للكلمة- التفويض. فالتتبع الصارم لقواعد الطقوسية الموحدة التي تحكم الحركات والأقوال المتعلقة بالسر المقدس يشكل في الآن ذاته عرضا لعقد التفويض والمقابل الذي يتم الحصول عليه بمقتضاه والذي يجعل من القس المالكَ "لاحتكار استعمال متاع الخلاص"؛ وبالمقابل، فالتخلي عن كل *الخصائص الرمزية* للسلطة العقائدية، أي ثوب القس واللاتينية والأماكن والأشياء المتفق عليها، تعبر عن فسخ عقد التفويض القديم الذي كان يوحد بين القس وجمهور المصلين بواسطة الكنيسة. ومن ثمة، فالاستنكار الذي يصدر عن جمهور المصلين يذكر بأن الشروط التي تمكن الطقوس من الاحتفاظ بفعاليتها لا يمكن أن تتوفر جميعها إلا بواسطة مؤسسة مالكة للسلطة المرخص لها بمراقبة استعمال تلك الطقوس. ما يتعلق به الأمر، عندما نتحدث عن أزمة الطقوسية، هو نسق الشروط التي يجب توفرها حتى يصبح ممكنا سير المؤسسة التي تخول وتراقب استعماله وتؤمن وحدة الطقوس على مر الزمن وملاءمة أولئك الذين يتوفرون على التفويض بتطبيقه، فأزمة اللغة تحيل إلى أزمة الآليات التي تؤمن عملية إنتاج المرسلين والمتلقين الشرعيين. والمؤمنون على حق عندما يعبرون عن استنكارهم وذلك على اعتبار أنهم يربطون التنوع الفوضوي للطقوسية بأزمة المؤسسة الدينية: "الكهان أصبحوا كلهم بابوات صغار أو أساقفة صغار والمصلون في حيرة من أمرهم، والبعض منهم لم يعودوا، على إثر هذه التغيرات المتسلسلة، يعتقدون بأن الكنيسة بمثابة صخرة صلبة وبأنها تملك الحقيقة[1]." تنوع

(1) R. P. Lelong, *op. cit.*, p. 183.

الطقوسية هو المؤشر الأكثر وضوحا على إعادة تحديد عقد التفويض الذي يجمع بين القس والكنيسة وبواسطتها بجمهور المصلين ولا يترك أثرا مأساويا بهذا الشكل في نفوس قسم من المصلين والهيئة الكهنوتية إلا لأنه يفضح التحول الذي تشهده علاقات القوة داخل الكنيسة (خاصة بين قمة الإكليروس وأسفله) والذي يحدث بالتوازي مع تغير الظروف الاجتماعية لإعادة إنتاج الهيئة الكهنوتية (أزمة "الميول" [الدينية]) وجمهور اللائكيين ("الابتعاد عن المسيحية").

أزمة الطقوسية تحيلنا إلى أزمة الكهنوت (وإلى كل حقل الإكليروس) والتي تحيل بدورها إلى أزمة الاعتقاد بصفة عامة. فهي تبين، من خلال تفكيك شبه تجريبي، عن "شروط النجاح" التي تمكن كل الفاعلين الخائضين في الطقس من تطبيقه *بنجاح*؛ كما أنها تُظهر على نحو استعادي بأن هذا النجاح الموضوعي والذاتي مبني على تجاهل مطلق لهذه الشروط يحدد العلاقة الإجماعية للطقوس الاجتماعية، ومن ثمة فهو الشرط الأكثر إلزامية لتطبيقها على نحو فعال. ولا يمكن للسحر الإنجازي للطقوس أن يجري كاملا إلا إذا كان الوكيل المفوض من طرف السلطة الدينية والمرخص له من طرف المجموعة بأن يطبق [تلك السلطة] يتصرف كما لو كان بشكل من الأشكال *وسيطا* بين الجماعة والجماعة ذاتها، ما يعني أن الجماعة تطبق على نفسها، من خلال ذلك الوسيط، السحر الفعال المخبأ في القول الإنجازي.

لا يمكن لفعالية المفردات الرمزية أن تفعل فعلها إلا إذا كان ذلك الذي يتعرض له يعترف بذلك الذي يطبقه على أنه مفوض لتطبيقه، أو بعبارة أخرى، ينسى ذاته ويتجاهلها بإذعانه للمفوض كما لو أنه

يساهم، بالاعتراف الذي يمنحه إياه، في تثبيت أسس [فعالية سحر المفردات]. [وهذه الفعالية] تنبني كليا على الاعتقاد الذي يشكل المبدأ المؤسس للوظيفة والذي يمكن التعامل معه على أنه خيال اجتماعي يتميز بكونه أعمق من الاعتقادات والأسرار التي تتكفل الوظيفة بالإعلان عنها وضمانها[1]. ومن ثمة، يصبح من المستحيل اختزال أزمة اللغة الدينية وأزمة فعاليتها الإنجازية، كما يعتقد الكثيرون، في انهيار عالم التمثلات، فهي ترافق سقوط عالم العلاقات الاجتماعية ذاته الذي كانت وراء تشكيله.

---

(1) تعتبر الطقوس الدينية بمعناها الضيق مجرد حالات خاصة من طقوس اجتماعية لا تكمن القوة السحرية التي تتمتع بها في الخطابات ومحتوى الوعي الذي يرافقها (في هذه الحالة، المعتقدات والتمثلات الدينية) ولكن في نسق العلاقات الاجتماعية المشكلة للطقوس في حد ذاتها، والتي تجعل وجودها ممكنا وتمكنها من أن تكون فعالة اجتماعيا (أي في التمثلات والمعتقدات التي تنطوي عليها).

الفصل الثاني
طقوس التعيين

باستعماله لمفهوم طقس المرور يتمكن أرنولد فان غينيب Arnold Van Gennep من *تسمية*، وربما من وصف، ظاهرة اجتماعية على قدر كبير من الأهمية، ولا أعتقد أنه ذهب أبعد من ذلك بكثير. والقول ذاته ينطبق على أولئك، أمثال فيكتور تورنر Victor Turner، الذين عملوا على تفعيل نظريته واقترحوا وصفا أوضح وأكثر نسقية *لمراحل* الطقوس. وعلى ما يبدو لي يتوجب علينا، إذا أردنا التقدم قليلا إلى الأمام، أن نطرح على نظرية طقوس المرور أسئلة لم تطرحها على نفسها، وهي تلك التي تتعلق، على نحو خاص، بالوظيفة *الاجتماعية* للطقس وبالمدلول الاجتماعي للخط، للحد الذي يبيح الطقس اجتيازه وخرقه. بإمكاننا فعلا التساؤل عما إذا كانت هذه النظرية، بتشديدها على المرور الزمني -من الطفولة إلى البلوغ، على سبيل المثال- لا تفعل سوى حجب أحد الجوانب الأساسية لمفعول الطقس، وهو *عزل* أولئك الذين خضعوا له ليس عن الذين لم يخضعوا له بعد، ولكن عن أولئك الذين لن يخضعوا له أبدا بأي شكل من الأشكال، والتوصل بهذا إلى *تعيين* فرق دائم بين أولئك الذين لهم علاقة بهذه الطقس والآخرين الذين ليس لهم أية علاقة به. وبناء على هذا أفضل بدل تعبير طقوس مرور استعمال تعابير أخرى من قبيل

طقوس التكريس أو طقوس الشرعنة أو، بكل بساطة، *طقوس التعيين*، مع إعطاء هذه المفردة مدلولها الفعال الذي نجده في تعابير مثل "تعيين وارث". ما الهدف إذن من وضع مفردة محل أخرى؟ سأستشهد ببوانكاري Poincaré الذي يحدد عملية تعميم الرياضيات على أنها "فن إعطاء نفس الاسم لأشياء مختلفة"، والذي يشدد على الأهمية الحاسمة للطريقة التي نختار بها المفردات. فهو يقول: إذا تمكنا من اختيار اللغة على نحو جيد فالبراهين التي نقدمها لإثبات الأمور المعروفة قادرة على أن تطبق كذلك على الأمور الجديدة على اختلافها. التحليلات التي سأسوقها فيما يلي هي نتاج تعميم لما تم التوصل إليه من دراسات أنجزت على مدارس النخبة[1]. سألجأ إلى عملية قد لا تخلو من مخاطر محاولا أن أبرز الخصائص القارة للطقوس الاجتماعية من حيث هي طقوس تعيين.

الحديث عن طقوس التعيين يقتضي الإشارة إلى أن الطقوس بأسرها تهدف إلى التكريس والشرعنة، أي الدفع إلى تجاهل *الحدود الاعتباطية* من حيث هي اعتباطية والاعتراف بها من حيث هي شرعية وطبيعية؛ وبعبارة أخرى، [الطقوس تهدف] إلى الإقدام رسميا، أي على نحو مباح وخارج عن المعتاد، على الخرق للحدود المشكلة للنظامَين الاجتماعي والذهني واللذين يجب صونهما مهما كان الثمن، كما هو الشأن بالنسبة للتفريق بين الجنسين عندما يتعلق الأمر بطقوس الزواج. تؤشر الطقوس رسميا على المرور عبر الخطوط التي تؤسس تقسيمات

---

(1) « Épreuve scolaire et consécration sociale », *Actes de la recherché en sciences sociales*, 39, septembre 1981, pp. 3-70.

أساسية للنظام الاجتماعي، وهي بذلك تجعل الملاحظين يركزون انتباههم على المرور (وهذا ما يفسر تعبير طقوس المرور) في حين أن الأهم يبقى الخط. فالخط يسعى للتفريق بين ماذا وماذا؟ بين ما قبل وما بعد، وهذا بديهي: بين طفل غير مختون وطفل مختون، وحتى بين جميع الأطفال غير المختونين وجميع الكبار المختونين. وفي الواقع، الأهم والذي يبقى غير ملحوظ هو التفريق الذي يحدث بين أولئك الذين يجوز ختنهم، أي الأولاد والرجال، الأطفال والكبار، وبين أولئك الذين لا يجوز وهن البنات والنساء. ما يعني أنه هناك مجموعة مخفية يتم انطلاقا منها تحديد المجموعة المعينة. فعالية الطقوس الأساسية تبقى مخفية عن الأنظار تماما. الطقوس لا تتعامل مع النساء والرجال على حد سواء، وهي بهذا تكرس الفوارق، تعينها، وتعين في نفس الآن الرجل على أنه رجل، أي مختون، والمرأة على أنها امرأة، أي غير قابلة لهذه العملية الطقوسية. وهذا ما يظهر جليا من الدراسات التي أجريت على الطقوس القبائلية[1]. فعملية الختان لا تبعد الولد الصغير عن طفولته ولا حتى عن الأولاد الذين مازالوا في طور الطفولة، ولكن عن النساء والعوالم النسائية، ما يعني الأم وكل ما يرتبط بها، كل ما هو رطب وأخضر ونيء وفاقد اللذة ويتعلق بالربيع والحليب، إلخ... ويمكن كذلك أن نلاحظ بأن ما تقوم به المؤسسة هو إضفاء خصائص *الطبيعة الاجتماعية* بحيث تبدو وكأنها خصائص طبيعية للطبيعة. فطقوس التعيين تميل منطقيا، كما لاحظ ذلك بيير سونليفر Pierre Centlivres ولوك دو هوش Luc de Heusch

---

(1) نسبة إلى منطقة القبائل بالجزائر. (المترجم)

إلى دمــج التعارضات الاجتماعية الصرفة، من قبيل مذكر/ مؤنث، في سلسلة من التعارضات الكوسمولوجية -باللجوء إلى علاقات تجعل من الرجل بالنسبة للمرأة يعادل ما تمثله الشمس بالنسبة للقمر- ما يمثل عملية تطبيع لها على قدر كبير من الفعالية. وهكذا يمكن ملاحظة كيف أن الطقوس المبنية على التمييز بين الذكر والأنثى تكرس التفريق بين الجنسين، فهي تجعل من مجرد تفريق فعلي تمييزا شرعيا، مؤسسة. ويتمثل مفعول التفريق المطبق في الطقس (والذي ينتج هو الاخر تفريقا) في التكريس الذي يصدر عنه.

ولكن هل بإمكاننا أن نعرف على وجه الدقة ما تعنيه مفردتا التكريس وتكريس التفريق؟ كيف تتم عملية التكريس الذي أنعته بالسحري لعملية تفريق ما وما هي آثاره التقنية؟ هل التعيين من وجهة نظر اجتماعية ومن خلال عمل *إنشائي*، لفروق موجودة سلفا، كتلك التي تفرق بين الجنسين، لا يخلف سوى تأثير رمزي، بالمعنى الذي نعطيه لهذه المفردة عندما نتحدث عن هبة رمزية، أي لا قيمة له؟ يقول لولاتان Le Latin: أنت تعلم السمك السباحة. وهذا ما تفعله تماما طقوس التعيين، فهي تقول: هذا الرجل هو رجل، ما يعني، وهذا شيء ليس من البديهي تماما، أنه رجل حقيقي، وهي تميل إلى أن تجعل من أصغر الرجال وأضعفهم، باختصار أقربهم إلى الأنوثة، رجلا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، يمكن التفريق على نحو جوهري وطبيعي بينه وبين المرأة الأكثر رجولة والأطول قامة والأقوى، إلخ... في هذه الحالة يصبح التعيين، أي التصديق والتقديس لأمور موجودة سلفا ولوضع قائم، *تأسيسا* بالمعنى القانوني-السياسي لهذه المفردة.

التنصيب (لفـارس، أو لنـائب، أو لرئيس جمهوريـة، إلخ...) يقتـضي التصديـق والتقديس لفارق (موجود مسبقا أم لا) وذلك *بالتعريف* به *وبالدفع إلى الاعتراف* به، وإلى خلقه بصفته فارقا اجتماعيا معروفا ومعترفا به من طرف الفاعلين المفوضين والآخرين. ويمكن القول باختصار بأنه إذا أرادت العلوم الاجتماعية فهم الظواهر الاجتماعية الأساسية في المجتمعات ما قبل الرأسمالية وفي عالمنا نحن (فالشهادة [المدرسية] تنتمي إلى عالم السحر كما التميمة تماما) فعليها أن تأخذ بعين الاعتبار الفعالية الرمزية لطقوس التعيين، أي القوة التي تتوفر عليها والتي تمكنها من التأثير في الواقع وذلك بالتأثير على تمثلات الواقع. فالتنصيب، على سبيل المثال، له فعالية رمزية واقعية تماما، وذلك على اعتبار أنه يغير واقعيا الشخص المكرس. فهو، أولا، يغير النحو الذي يتمثله به الفاعلون الآخرون، ثم، وهذا قد يكون هو الأهم، تصرفاتهم اتجاهه (والتغيرات الأكثر وضوحا تتعلق بألقاب التبجيل التي يعطونها له والاحترام الذي يبدونه له فعلا عندما ينطقون بهذه الألقاب). وهو كذلك يغير النحو الذي يتمثل به الشخص المُنصب نفسه والتصرفات التي يعتقد بأنه عليه أن يقوم بها لكي يتطابق مع هذا التمثل. ويمكننا انطلاقا من هذا المنطق الفهم على نحو كامل لفعالية كل الألقاب والشهادات -والتي يدعوها الإنجليز credentials- والتي، شأنها في ذلك شأن ألقاب النبلاء والشهادات المدرسية، تضاعف، على نحو دائم، قيمة حامليها بمضاعفة مساحة وعمق الاعتقاد في قيمتهم.

التعيين هو عبارة عن عمل سحري اجتماعي بإمكانه خلق الفوارق من عدم، أو، كما هو الشأن في غالب الأحيان، استغلال على نحو من

الأنحاء الفوارق الموجودة أصلا، كالفوارق البيولوجية بين الجنسين أو، كما يحدث مثلا في الحالات التي يتم فيها تعيين الوارث طبقا لحق البكورة، الفوارق بين الفئات العمرية. وبهذا المعنى يصبح التعيين، كالدين، بالنسبة لدوركايم، "هذيانا يستند على أسس متينة"، عملا قسريا رمزيا إلا أنه مبني على أسس واقعية un fundamento in re. التمايزات الأكثر فعالية اجتماعيا هي تلك التي تبدو وكأنها مبنية على فوارق موضوعية (يحضرني، على سبيل المثال، مفهوم "الحدود الطبيعية"). ويبقى، كما نلاحظه بشكل واضح في النموذج الذي تمثله الطبقات الاجتماعية، من الممكن ملاحظة مجموعات اتصالية وتوزيعات متصلة، وذلك راجع إلى أن مختلف المبادئ المعتمدة للتفريق تنتج تقسيمات مختلفة لا يمكن أبدا تنضيدها على نحو كامل. ورغم ذلك فالسحر الاجتماعي يتمكن دائما من إنتاج تقطعات انطلاقا من الاستمرارية. النموذج بامتياز الذي يمكن تقديمه هنا هو نموذج المباراة، ومنه ستنطلق تأملاتي. فبين آخر الناجحين وأول الراسبين، تخلق المباراة فوارق بحجم تلك التي توجد بين الكل واللاشيء وذلك مدى الحياة. سيصبح الأول بولتيكنيكيا[1]، مع كل الامتيازات التي ترافق ذلك، وسيصبح الآخر لا شيء يذكر. ولا مقياسا واحدا من المقاييس التي تتخذ عادة بعين الاعتبار لتبرير على نحو تقني تمايز (كفرق شرعي) النبلاء لا يليق على نحو كامل. فالمُسايف الرديء، على سبيل المثال، إن كان نبيلا سيبقى نبيلا (وإن كانت صورته ستصبح

---

(1) أي أنه أصبح تلميذا في مدرسة بولتيكنيك (مدرسة متعددة التقنيات)، وهي مدرسة فرنسية كبرى لتكوين المهندسين تأسست سنة 1794. (المترجم)

شاحبة جراء ذلك بدرجات مختلفة وحسب التقاليد الوطنية والعصور). وعلى العكس من ذلك فالمُسايف الأجود إن كان عاميا فسيبقى عاميا (وإن كان سيربح من تفوقه في ممارسة "نبيلة" على نحو خاص أحد أشكال "النبالة"). نفس الـشيء يمكن أن يقال عن كل المقاييس التي تحدد النبالة خلال مرحلة معينة كالهيأة والأناقة، إلخ... تعيين هوية ما، قد تكون لقب نبالة أو وصمة ("لست سوى...")، هو عبارة عن فرض اسم ما، أي جوهر اجتماعي. تعيين وتخصيص جوهر أو كفاءة، يعني فرض حق الفرد وواجبه كذلك في أن يكون، و*إبلاغ* فرد ما بما هو وبأنه عليه أن يتصرف وفقا لذلك. في هذه الحالة تصبح الصيغة الإخبارية صيغة أمرية. أخلاق الـشرف ليست سوى شكلا أكثر تطورا للصيغة التي تستعمل عندما يُقال في شأن رجل: "إنه رجل". التعيين وإعطاء تعريف اجتماعي وهوية يعني كذلك فرض حدود، ويمكن اعتبار صيغة "هذا ما تقتضيه النبالة" ترجمة لصيغة "على كل امرئ أن يتـكفل بما يخصه" ta heautou prattein كما وردت عند افلاطون، القيام بما يقتضيه جوهره القيام به وليس شيئا آخر، بالحرف الواحد وعندما يتعلق الأمر بنبيل، عدم خرق [الحدود] والنزول عن مكانته. يجب على النبلاء أن يتـصرفوا بطرق نبيلة، وبإمكاننا أن نرى كذلك في الأعمال النبيلة مبدأ النبالة مثلما نرى في النبالة مبدأ الأعمال النبيلة. كنت أقرأ هذا الصباح الجريدة فوجدت فيها ما يلي: "كان من حق رئيس الاتحاد [السويـسري]، كورت فـورغلور Kurt Furgler، أن يقدم يــوم الثلاثاء تعازي المجلس الاتحادي إلى الشعب المصري على إثر وفاة الرئيس أنور السادات".

الناطق الرسمي المُرخص له هو الذي يحق له ويجب عليه التحدث باسم الجماعة، فهو في نفس الآن امتياز وواجب ووظيفته الخاصة به، وبالحرف الواحد اختصاصه (بالمفهوم القانوني لهذه المفردة). الجوهر الاجتماعي هو مجموع الخصائص والإسنادات الاجتماعية التي تنتجها الأعمال التعيينية من حيث هي أعمال رسمية هدفها التصنيف الذي يرمي إلى إنتاج ما يقوم بتشخيصه.

وبناء على هذا تصبح أعمال التعيين أعمال تواصلية ولكن من صنف خاص، على اعتبار أنها *تدل* الأفراد على هويتهم، ولكن بمعنى أنها تعبر لهم عنها وتفرضها عليهم وذلك بالتعبير عنها أمام الجميع (الأصل اليوناني لمفردة "تصنيف" kategoresthai يعني الاتهام علنا) وإعلامهم بحزم من هم وما عليهم أن يكونوا. وهذا ما يبدو بوضوح من خلال الشتم والذي يعتبر نوعا من اللعنة (مفردة sacer تعني كذلك ملعون) يهدف إلى إغلاق الشخص الموجه إليه في تهمة تسري بمثابة قدر محتوم. وما قلناه ينطبق بشكل أدق على التنصيب والتعيين، اللذين يعتبران بمثابة إسنادين اجتماعيين صرفين يخصصان للإفراد المعنيين بهما كل ما تتضمنه التحديدات الاجتماعية. طقوس التعيين تنتج مفعولها الأكثر "واقعية" بواسطة المفعول الذي يتركه كل تخصيص للمقامات ("هذا ما تقتضيه النبالة"). فذلك الذي يتم تعيينه يجد نفسه مطالبا بأن يكون مطابقا للتعريف الذي قدم له وأن يكون في مستوى الوظيفة التي أنيطت به. الوارث المعين (انطلاقا من مقاييس قد تكون اعتباطية إلى حد ما) يُعترف به ويُتعامل معه بصفته كذلك من طرف الجماعة بأسرها، ومن طرف أسرته في المقام الأول، وهذا

التعامل يكون مختلفا وتمييزيا ومن طبيعته أن يشجعه على تحقيق جوهره والعيش وفق طبيعته الاجتماعية. أثبتت سوسيولوجيا العلوم بأن النجاحات العلمية الباهرة جاءت على يد باحثين منحدرين من معاهد مدرسية مرموقة، وهذا الأمر يجد تفسيره بقدر كبير في سمو التطلعات الذاتية التي يتم تحديدها باعتراف عمومي، أي موضوعي، بهذه التطلعات وتوجيه تشجيعات وإنذارات إلى طبقة معينة من الفاعلين (رجال وطلبة المدارس الكبرى والكتاب المكرسون، إلخ...) والذين لا تسند لهم هذه التطلعات على نحو خاص فقط ويعترف بها لهم على أنها حقوق أو امتيازات (على النقيض من المزاعم المتبجحة التي تصدر عن مجرد الراغبين) بل يتم تعيينها وفرضها كما لو كانت واجبات وذلك من خلال تعزيزات وتشجيعات وإنذارات لا تتوقف أبدا. يخطر ببالي رسم لشولز[1] Schulz يظهر سنوبي جاثما فوق سقف بيته وهو يقول: "كيف يمكن لمن يُعتبر الأفضل إطلاقا أن يكون متواضعا؟" ويمكن صياغة هذا التعبير على نحو أبسط على الشكل التالي: كيف لمن يُعتبر لدى الجميع، وهنا يبرز مفعول الترسيم، بأنه الأفضل، بأنه نبيل aristos.

"صر ما أنت عليه"، هذه هي الصيغة التي يؤسس عليها السحر الإنجازي الذي تحدثه كل أفعال التعيين. ويمكن اعتبار الجوهر الذي يُمنح للمرء بالتعيين والتنصيب على أنه في الحقيقة قـدر fatum (وما قلناه يصدق كذلك وعلى نحو خاص على *الايعازات*، والتي قد تكون

---

(1) شارل مونرو شولز Charles M. Schulz (1922–2000) مؤلف قصص مصورة أمريكي والكلب سنوبي من بين الشخصيات المشهورة لقصصه. (المترجم)

مضمرة أو ظاهرة، التي يوجهها أفراد المجموعة العائلية باستمرار إلى الأطفال الصغار وتختلف من حيث النوايا المضمرة فيها والقوة بحسب الطبقات الاجتماعية وداخل نفس الطبقة، بحسب الجنس والمكانة التي يحتلها الطفل بين إخوته). كل المصائر الاجتماعية، إيجابية كانت أم سلبية، وسواء أدت إلى التكريس أم إلى الوصم، هي كذلك بمثابة *أقدار*، ما يعني أنها مميتة، وذلك على اعتبار أنها تجعل أولئك الذين تميزهم ينغلقون في حدود تعينها لهم وترغمهم على الاعتراف بها. فالوارث الذي يحترم نفسه يتصرف بصفته وارثا وسيرثه الإرث، حسب التعبير الذي يستعمله ماركس، أي أنه سيذوب في الأشياء وسيصبح ملكا للأشياء التي يملكها. هذا طبعا إذا لم يطرأ حدث ما، فهناك الوارثون الذي يسقطون من الوراثة، والرهبان الذين يتخلون عن الإسكيم والنبلاء الذين لا يراعون مقامهم والبرجوازيون الذين يتصرفون كالسوقة. وهكذا نجد أنفسنا مجددا أمام الخط النهائي، الحدود المقدسة. يقول أوين لاتيمور Owen Lattimore عن جدار الصين بأن وظيفته لم تكن تقتصر فقط على منع الأجانب من الدخول إلى الصين ولكنها كذلك تقتضي منع الصينيين من الخروج منها. والوظيفة ذاتها تقوم بها كل الحدود السحرية، سواء تعلق الأمر بالحدود الفاصلة بين المذكر والمؤنث أو تلك الفاصلة بين صفوة النظام الدراسي والمطرودين منه، فدورها هو أن تمنع أولئك الذين يوجدون في الداخل أي في الجانب الجيد من الخط، من مغادرته ومن عدم مراعاة مقامهم ومن السقوط من مراتبهم. النخب، كما يقول باريتو Pareto، يكون مصيرها "الذبول" بمجرد أن تتوقف عن الاعتقاد [في مكانتها]،

أو تفقد معنوياتها وأخلاقها وتتجاوز الخط في الاتجاه السيئ. الوظيفة ذاتها تقوم بها أعمال التعيين، أي العمل باستمرار على تثبيط همة أولئك الذين يفكرون في الاجتياز والاختراق والتخلي و*الاستقالة*.

على كل الأرستقراطيات كيفما كانت أن تبذل مجهودا كبيرا لتجعل الأفراد الذين اصطفتهم دون غيرهم يرضون بالقيام بالتضحيات التي تشترطها الامتيازات التي يتمتعون بها أو تستلزمها عملية اكتساب الاستعدادات الدائمة والتي تعتبر الشرط الأساسي للاحتفاظ بالامتيازات. عندما يصبح الفريق المسيطر هو صاحب الثقافة، ما يعني تقريبا دائما، فريق الزهد والضغط والنزاع، يصبح من اللازم على أعمال التعيين أن تتعامل مع نزوع الأفراد دائما باتجاه الطبيعة أو الثقافة المضادة. (أود أن أشير بين قوسين إلى أني عندما أتحدث عن أعمال التعيين وعندما أقدم عملية الترسيخ التي قد تكون مؤلمة لحد ما لاستعدادات دائمة على أنها مكون أساسي لعملية التأسيس الاجتماعية، فكل ما أقوم به هو إعطاء مفردة تعيين معناها الكامل. وعندما أعيد إلى الأذهان، ما ورد عند بوانكاري، عن أهمية النحو الذي تُختار عليه المفردات، فأنا أرى من الأهمية بمكان بأنه يكفي أن نجمع مختلف المعاني التي تعطى لمفردتي instituere و institutio لنحصل على تصور لمعنى عمل افتتاحي للإنشاء والتأسيس وحتى للاختراع يؤدي، عبر التربية، إلى اكتساب استعدادات دائمة وعادات واستعمالات). الاستراتيجية المستعملة عموما للمنع باستمرار لكل الميولات التي قد تجر الأفراد باتجاه عدم مراعاة مقامهم تقتضي تطبيع الفوارق والجعل منها طبيعة ثانية وذلك بترسيخها واستدماجها على شكل سموت. من هنا يصبح

من السهل فهم الدور الذي تقوم به مختلف الممارسات المبنية على الزهد وحتى الآلام الجسدية المعمول بها في الطقوس السالبة التي تهدف، كما يذهب إلى ذلك دوركايم، إلى إنتاج أفراد خارجين عن المألوف، بالحرف الواحد متميزين، وفي كل طرق التلقين المفروضة عموما على الأفراد الذي سيصبحون مستقبلا من "النخبة" (تلقين اللغات الميتة، والحبس مدة طويلة، إلخ...). كل المجموعات تستودع الجسـد، الذي يصبح بمثابة ذاكرة، ودائعها الأغلى قيمة، والأنحاء التي تلجأ إليها طقوس الشروع في كل المجتمعات للاستفادة من الآلام الجسدية تصبح سهلة الفهم إذا عرفنا بأن عددا من التجارب البسيكولوجية أثبتت بأن قوة انتماء الأفراد إلى مؤسسة ما تزداد كلما كانت طقوس الشروع التي تفرضها عليهم تلك المؤسسة قاسية ومؤلمة. عملية الترسيخ التي تمكن من فرض الحدود الاعتباطية على نحو دائم قد تهدف إلى تطبيع القطائع الحاسمة المشكلة للمظاهر الثقافية الاعتباطية -من قبيل أزواج الأضداد الأساسية، مذكر/ مؤنث، إلخ...،- على شكل حس *بالحدود*، والتي تدفع بالبعض إلى التشبث بالأماكن المخصصة لهم والاحتفاظ بالمسافات والبعض الآخر إلى البقاء في أماكنهم والاقتناع بأوضاعهم والاستمرار فيماهم عليه، وبذلك يصبحون محرومين حتى من الحرمان ذاته. بإمكان عملية الترسيخ كذلك أن تؤدي إلى ترسيخ استعدادات دائمة كالأذواق المرتبطة بطبقة ما والتي وبحكم كونها المبدأ المكون "لاختيارات" لدلالات خارجية تعبر عن الوضع الاجتماعي، كاللباس مثلا، وعن التخلق الجسدي، أو اللغة، فهي تجعل من الفاعلين الاجتماعيين

حَمَلة دلالات تميزهم عن سواهم، دلالات لا تعتبر الدلالات المميّـزة سوى إحدى مجموعاتها الفرعية الكفيلة بالجمع والتفريق كما تفعل تماما الحواجز والموانع الظاهرة، ويخطر ببالي في هذا الموضوع الزيجات التي تعقد بين أفراد الطبقة الواحدة. والقصد من الدلالات المستدمجة، وكل ما نطلق عليه اسم أساليب التصرف، كالأسلوب في الكلام، اللهجة المستعملة -مختلف اللكنـات- طريقة المشي والجلوس، الوقفة، الهيـأة المتخذة، اللباس، طريقة الأكل، إلخ...، والذوق كذلك وهو المبدأ المنتج لكل الممارسات الهادفة، عن قصد أم لا، إلى الدلالة، والدلالة على الوضعية الاجتماعية باللعب على الفروق المميّـزة، هو أن تشتغل وكأنها تحذيرات لتذكير أولئك الذين قد يكونون نسوا، أو نسوا أنفسهم، المكان الذي عينته لهم المؤسسة. وبهذا تكـون الدلالات المستدمجة قادرة على القيام بهذه الوظيفة أحسن من الدلالات الخارجة عن الجسد كالأوسمة والأزياء الرسمية والشارات والعلامات، إلخ...

قوة الحكم التعييني الجازم الذي يصدر عن المؤسسة من الأهمية بحيث أنه يصبح قـادرا على الصمود في وجه كـل الممارسات الرامية إلى نقضه. الكـل يعـرف التحليلات التـي كرسها كانتوروفيكــز Kantorowicz ل"جسدَي الملِك الإثنين". فالملِك المعين يبقى حتى في حالة زوال الملِك البيولوجي، البائد والمعرض للأمراض ولأن يكون بليدا وحتى لأن يموت. كما أنه قد يحدث أن يكون أحد خريجي مدرسة بولتيكنيك ضعيفا إلى أقصى حد في الرياضيات، عندها سنقول بأنه يتعمد الظهور على هذا النحو أو أنه وظف ذكاءه في

أمور أخرى أكثر أهمية. وليس هناك من نموذج يمكن سوقه لتبيان استقلالية *الموروث* ascription عن *المكتسب* achievement، ولنذكر في هذا السياق تالكوت بارسونز Talcott Parsons، والكينونة الاجتماعية عن العمل أفضل من ذلك الذي تعطيه لنا إمكانية اللجوء إلى استراتيجيات تنازل تمكن من الذهاب بعيدا في نقض التحديد الاجتماعي رغم أنه يبقى دائما قابلا للتصور من خلاله. ما أسميه استراتيجيات تنازل هو تلك الخروقات الرمزية للحدود التي تمكن المرء من الحصول في نفس الآن على الربح الذي يجنيه من امتثاله للتحديد والربح الذي يحصل عليه بإقدامه على خرقه، كما هو الشأن بالنسبة للأرستقراطي الذي يربت على ظهر سائس الخيل [الذي يعمل لديه] والذي سيقال عنه "إنه بسيط"، بالنسبة لأرستقراطي طبعا، أي بالنسبة لرجل من طينة أسمى لا تقبل في جوهرها تصرفات من هذا القبيل. إلا أن واقع الأمور ليس بهذه البساطة ويجب القيام هنا بتمييز: يتحدث شوبنهاور Schopenhauer في إحدى كتاباته عن "الكوميدي المتحذلق"، أي على الضحك الذي يحدثه شخص ما عندما يقوم بعمل لا يدخل في نطاق المفهوم الذي يجسده، كما قد يحدث، يتابع [شوبنهاور]، لحصان يتبرز وهو فوق خشبة المسرح، ويشير كذلك إلى الأساتذة، الأساتذة الألمان، على شاكلة الأستاذ أونرات Unrat في "الملَك الأزرق"[1] والذي يجسد مفهوما من القوة والدقة بحيث أن أي تجاوز لحدوده يُلاحظ بشكل جلي. على النقيض

---

(1) *Der Blaue Engel*، رواية للكاتب الألماني لويس هاينريش مان Luis Heinrich Mann (1871-1950) (المترجم).

من الأستاذ أونرات الذي يترك العنان لانفعالاته ويفقد كل حس بالضحكة أو الكرامة، والأمران سيان، فالفرد المكرس الذي يبدي تنازلا يختار عمدا تجاوز الخط، فهو يحظى بامتياز الامتيازات الذي يمكنه من التصرف باستخفاف بالامتياز الذي يتمتع به. وعليه، ففيما يخص استعمالات اللغة، فالبرجوازيون، خاصة المثقفون منهم، بإمكانهم أن يبيحوا لأنفسهم أن يقدموا على مختلف أشكال من التصحيح الإفراطي والتراخي التي لا يحق للبرجوازيين الصغار أن يستعملوها، فهم ملزمون باللجوء إلى تصحيحات إفراطية. باختصار، من جملة الامتيازات التي يمنحها التكريس للأفراد المكرسين هي تمتعهم بجوهر غير قابل للنقاش ولا يمكن أبدا إزالته وهو من ثمة يجيز لهم اختراقات عادة ما تكون ممنوعة، فذلك الذي يكون متيقنا من هويته الثقافية يصبح قادرا على التلاعب بقواعد اللعب الثقافي، وبإمكانه أن يلعب بالنار، بإمكانه أن يقول بأنه يحب [موسيقى] تشايكوفسكي Tchaïkovski أو غيرشوين[1] Gershwin وأن تبلغ به "الجرأة" إلى حد القول بأنه يحب [أغاني] أزنفور[2] Aznavour أو أفلام الدرجة الثانية.

أعمال السحر الاجتماعي على اختلافها من قبيل الزواج والختان ومنح الشارات والألقاب وتدريع الفرسان والتعيين في مناصب ومهام وأماكن شرفية ووضع بصمات وتوقيعات وتأشيرات، لا يمكن لها أن تفعل فعلها إلا في حالة كانت عملية التعيين، بمعنى عمل فعال يهدف

---

(1) جورج غيرشوين (1898-1937) موسيقي أمريكي. (المترجم)

(2) شارل أزنفور (1924-2018)، مغني فرنسي. (المترجم)

إلى تعيين أحد ما أو شيء ما على أنه خُص بمنزلة أو خصائص معينة، مضمونة من طرف جماعة أو مؤسسة معترف بها، وحتى إذا كانت هذه العملية قد أُنجزت من طرف فاعل مفرد مفوض كما يجب من طرف المجموعة بكاملها للقيام به، والقيام به بالشكل المتعارف عليه، أي طبق الشروط المتفق عليها فيما يتعلق بالمكان والزمان والأدوات المستعملة، إلخ...، أي ما مجموعه يشكل الطقوس المطابقة، أي الصحيحة اجتماعيا والفعالة، فهو يستمد قوته من الاعتقاد السائد بين أفراد الجماعة بأسرها (والذين بإمكانهم أن يكونوا حاضرين فعلا) أي من استعدادات مشكلة اجتماعيا بحيث تدفع إلى التعرف والاعتراف بالشروط المؤسساتية التي تؤطر الطقوس الصحيحة (ما يعني بأن الفعالية الرمزية للطقوس تتغير، إما على التوازي أو التعاقب، حسب الدرجة التي يوجد عليها المتلقون من حيث الاستعداد والقابلية للتعامل معه). وهذا ما لا ينتبه إليه الألسنيون من أتباع أوستين عندما يبحثون في المفردات ذاتها عن "القوة الكلامية" ويتعاملون معها على أنها إنجازية. على عكس المُدعي الذي ليس ذلك الذي يُعتقد أنه هو، والذي يستحوذ على اسم ولقب وحقوق ومراتب شخص آخر، وعلى عكس مجرد "الممثل" الذي يعمل كنائب أو مساعد ويلعب دور المدير أو الأستاذ دون أن يكون حاملا للألقاب المؤهلة لذلك، فالمفوض الشرعي، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للمتحدث الرسمي المرخص له، يكون محل اعتقاد مضمون ويُشهد له على أنه مطابق تماما، فهو فعلا كما يبدو وهو واقعا كما يظن الجميع وذلك على اعتبار أن وضعيته الفعلية، كقس أو أستاذ أو وزير، مبنية ليس على ما

يعتقده هو أو ما يدعيه هو (ما قد يجر ردود فعل كلها توبيخ وتنقيص من قبيل: من يظن نفسه؟ ماذا يظن؟ إلخ...) ولكن على اعتقاد جماعي مضمون من طرف المؤسسة ويجد تجسيده في الألقاب والرموز كالشارات والزي الرسمي ورموز أخرى. عبارات الاحترام، كأن تخاطب شخصا ما مستعملا الألقاب التي يحملها (السيد الرئيس، معالي، إلخ...)، تعتبر مجرد إعادة إجراء للخطوة الافتتاحية للتعيين والتي أقدمت عليها سلطة معترف بها من طرف الكل، مبنية على إجماع عام consensus omnium، ومن ثمة فهي من حيث القيمة تساوي قسم البيعة، وشهادة الاعتراف بالشخص المتميز الذي نتوجه له بتلك العبارات وعلى وجه خاص بالمؤسسة التي عينته (من هنا يصبح احترام الشكليات وعبارات الاحترام الذي يحدد الآداب سياسيا بعمق). ويعتبر الاعتقاد من طرف الجميع الذي يسبق الطقوس الشرط الأساسي لفعاليتها. لا نحاول إقناع إلا المقتنعين. كما أن معجزة الفعالية الرمزية تنمحي بمجرد ما ننتبه إلى أن سحر المفردات لا يفعل سوى إطلاق نوابض، وهي الاستعدادات، مركبة أصلا.

أود في النهاية أن أطرح سؤالا أخيرا أخشى أن يبدو شيئا ما ميتافيزيقيا، ألا وهو، هل يمكن لطقوس التعيين، كيفما كانت، أن تمارس سلطتها (لنتذكر النموذج الأكثر وضوحا، نموذج "الخشيخشات"، حسب التعبير الذي كان يستعمله نابوليون، أي النياشين العسكرية وباقي الأوسمة) لو لم تكن قادرة على إعطاء على أقل تقدير مظهر معنى، أو مظهر مبرر وجود لهذه الكائنات التي لا مبرر لوجودها، أي الكائنات البشرية، وجعلهم يحسون بأن لهم وظيفة ما، أو بكل بساطة، أهمية ما،

بأنهم مهمون وتخليصهم، من ثمة، من انعدام المعنى؟ المعجزة الحقيقية التي تحققها أفعال التعيين تكمن بلا شك في أنها تجعل الأفراد المكرسين يعتقدون بأن وجودهم مبرر، بأن وجودهم ليس دون جدوى. إلا أن الطبيعة التشكيلية التباينية المميزة للسلطة الرمزية من شأنها أن تجعل، وكأنها تلاحقها اللعنة، وصول الطبقة المتميزة إلى الكينونة يتطلب كمقابل حتمي سقوط الطبقة التكميلية في العدم أو على الأقل في كينونة أدنى.

الفصل الثالث

قوة التمثلات

الخلط الذي تقع فيه عادة النقاشات التي تدور حول مفهوم الجهة وبشكل عام حول مفهوم "العرق" أو "العرقية" (مفردات عالِمة ملطفة تستعمل بدل مفهوم "السلالة"، على الرغم من أنه لا زال حاضرا عمليا) يرجع في جزء منه إلى أن هاجس إخضاع مقولات الحس المشترك، سواء كانت رموزا أم وصماتا، إلى النقد المنطقي، وتبديل مبادئ الحكم اليومي العملية بانتقادات مسيطر عليها بالمنطق ومبنية تجريبيا على العلم، تدفع إلى نسيان أن التصنيفات العملية تكون دائما تابعة لوظائف عملية وموجهة لإنتاج *مفعول اجتماعي*، وبأنه من شأن التمثلات العملية الأكثر تعرضا للنقد العلمي (كما هو الشأن مثلا بالنسبة لتصريحات المناضلين الجهويين حول وحدة اللغة الأوكستانية) أن *تساهم في إنتاج* ما يعملون، على ما يبدو، على وصفه أو تعيينه، أي *الحقيقة الموضوعية* التي يحيلها إليها النقد الموضوعاني قصد إبراز ما تتضمنه من أوهام ومظاهر التنافر.

لنفحص الأمور على نحو أعمق. علينا أن نتفادى أن يجعلنا البحث عن معاييـر "موضوعية" للهوية "الجهوية" أو "العرقية" ننسى بأن هذه المعايير تخضع في الممارسة الاجتماعية (على سبيل المثال اللغة

واللهجة واللكنة) *لتمثلات ذهنية*، أي لأفعال تهدف إلى الإدراك والتقدير والمعرفة والاعتراف، أفعال حيث يضع الفاعلون مصالحهم وافتراضاتهم، *ولتمثلات مموضعة* في أمور (رموز، أعلام، شارات، إلخ...) أو أفعال تعتبر على أنها استراتيجيات استنفاع تتلاعب بالرموز وتهدف لتحديد تمثلات (ذهنية) الخصائص وحامليها والتي توجد لدى الآخرين. بتعبير آخر، فبمجرد ما يتم تقييم الملامح والمعايير التي يحصيها علماء الإثنولوجيا أو السوسيولوجيا الموضوعانيون كما هي، في الممارسة، فهي تبدأ في العمل بصفتها دلالات ورموزا ووصمات وكذلك كسلطات. وبما أن الأمور كذلك وبأنه لا توجد ذات اجتماعية باستطاعتها تجاهلها عمليا فالخصائص الرمزية (موضوعيا) وحتى عندما يتعلق الأمر بأشدها سلبية، تبقى قابلة للاستعمال على نحو استراتيجي حسب المصالح المادية وكذلك الرمزية لحامليها[1].

---

(1) يكفي للتحقق من الصعوبة التي يجدها كل من حاول طرح اقتصاد الرموز كما يجب ملاحظة، على سبيل المثال، كيف أن كاتبا

(O. Patterson, "Context and Choice *in* Ethnic Allegiance : A Theoretical Framework and Caribean Case Study", *in Ethnicity, Theory and Experience*, ed. by N. Glazer et D. P. Moynihan, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1975, pp. 305-349) .

تمكن على نحو استثنائي من البقاء بمنأى عن المثالية الثقافاوية التي غالبا ما تسود عندما يتعلق الأمر بمثل هذه الأمور. فهو يترك حيزا للتلاعبات الاستراتيجية على الملامح "العرقية"، ويختزل اهتمامه بالمبادئ المكونة لهذه الاستراتيجيات في مصالح اقتصادية صرفة، وهو بذلك ينم عن جهل بكل ما يخضع للبحث، في الصراعات حول التصنيف، عن أقصى ما يمكن من الربح الرمزي.

لا يمكن لنا فهم الـصراع حول تحديد الهويات "الجهوية" أو "العرقية" والذي يمثل أحد الأشكال المتميزة للـصراع حول التصنيفات، إلا إذا تجاوزنا التعارض الذي على العلم أن يبادر بالقيام به، لتجاوز المفاهيم ما قبل العلمية التي تستعملها السوسيولوجيا العفوية، بين التمثلات والواقع، إلا أن ذلك ليس بالممكن إلا بإدماج تمثلات الواقع في الواقع، أو، إذا شئنا الدقة، في صراع التمثلات، بمعنى صور ذهنية ومظاهر اجتماعية تهدف إلى التلاعب بالصور الذهنية (وحتى بمعنى تفويضات المقصود منها تنظيم مظاهر كفيلة بتغيير التمثلات الذهنية).

تعتبـر الصراعــات التي تدور حول الهوية "الجهوية" أو "العرقية"، أي حول الخصائص (الوصمات أو الرموز) المتعلقة ب*الأصل* من خلال *المكان* الأصلي والعلامات المرتبطة به كاللكنة، على أنها حالة خاصة من حالات الـصراعات حول التصنيفات، صراعات من أجل احتكار القوة على الإظهار والدفع للاعتقاد والمعرفة والاعتراف وفرض التحديد الـشرعي لانقسامات العالَم الاجتماعي، ومن ثمة، *تشكيل وتفكيك الجماعات*، وذلك على اعتبار أنها محل رهانات ألا وهي [اكتساب] القوة على فرض رؤية للعالَم الاجتماعي ومن ثمة *لتشكيل وتفكيك الجماعات*. الرهانات التي تدور حولها هذه الصراعات تتمركز حول القوة على فرض رؤية للعالَم الاجتماعي من خلال مبادئ تقسيم بمجرد أن تفرض نفسها على كل أفراد جماعة ما يصبح بإمكانها أن تشكل معنى ما وأن تخلق إجماعا حول المعنى، وعلى نحو خاص هوية الجماعة ووحدتها، الذي يعطي لوحدة

الجماعـــة وهويتهـــا شكلهما الحقيقي. المعنى الاشتقاقي لمفردة (regio) طبق الإحاطة التي يقدمها لها إميل بنفنيست، يوصلنا إلى مبدأ التقسيم، وهو فعل سحري، أي اجتماعي بالمفهوم الضيق، ومبدأ التمييز الفارق diracrisis الذي من شأنه أن يدمج بقوة انقطاعا حاسما في الاستمراريات الطبيعية (بين الجهات في الفضاء ولكن أيضا بين الفئات العمرية والجنسين، إلخ...). Regere fines، تعني الفعل الذي يتم بمقتضاه "رسم الحدود على شكل خطوط مستقيمة"، وفصل "الداخل عن الخارج، مملكة المقدس عن مملكة المدنس، التراب الوطني عن التراب الأجنبي"، وهي فعل ديني تقوم به الشخصية التي تتوفر على أعلى سلطة rex، ألا وهي الملك المكلف بحدود المراقبةregere sacra وتحديد القواعد التي تخلق ما تمليه، وبالتكلم بسلطوية والتكهن بمعنى الاستدعاء إلى الوجود من خلال قول حاسم لما يقال واستحضار المستقبل الذي تم الإعلان عنه[1]. الجهة (regio) بحدودها (fines) ليست سوى الآثار الميتة التي يتركها فعل سلطة يؤدي إلى تحويط البلد والتراب (الذي يقال له كذلك fines) وفرض التعريف (أحد المعاني التي تدل عليها مفردة finis) الشرعي، المعروف والمعترف به، للحدود وللتراب، باختصار، مبدأ التقسيم الشرعي للعالَم الاجتماعي. يتعلق الأمر هنا بفعل قانوني يؤدي إلى التأكيد بقوة على حقيقة تصبح بمثابة قانون، وهو كذلك فعل

---

(1) Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, « Pouvoir, droit, religion », Paris, Éd. de Minuit, 1969, pp. 14-15
بمعنى تكهن krainein. وكذلك ص 41، فيما يخص مفردة

معرفة يستمد جذوره ككل السلطات الرمزية من الاعتراف ويخلق ما يقوله (السلطة، auctoritas كما يذكر بذلك بنفنيست، هي القدرة على الإنتاج الخاصة ب auctor[1]). وعلى الرغم من أنه لا يفعل شيئا آخر سوى قول ما يوجد بقوة والإعلان عن الكينونة، فالضامن *auctor* يحدث تغييرا في الكينونة. فبمجرد قوله للأشياء بقوة، أي أمام الجميع وباسم الجميع، أمام العموم ورسميا، فهو يجردها من الاعتباطية ويصادق عليها ويعطيها طابعا مقدسا ويكرسها، ويمكنها من الوجود على أنها تستحق أن توجد وأنها تطابق طبيعة الأشياء، أي أنها تصبح "طبيعية".

لن يكون في وسع أي كان اليوم أن يدعي بأن هناك معايير كفيلة بإنشاء تصنيفات "طبيعية" لجهات "طبيعية" تفرق بينها حدود "طبيعية". كانت الحدود دوما نتيجة عملية تقسيم قد يقال عنها أنها تنبني إلى حد ما على "واقع" بحسب إذا كانت العناصر التي تجمعها فيما بينها تتوفر على نقط تشابه عديدة ومتينة إلى حد ما (لا داعي للقول بأنه بالإمكان دائما النقاش حول حدود التغيرات الملحوظة بين العناصر غير المتشابهة والتي تصنفها الصنافة على أنها متشابهة). يتفق الجميع على أن "الجهات" التي يتم تقطيعها انطلاقا من معايير معقولة (اللغة، السكن، الأوجه الثقافية، إلخ...) لا تكون أبدا مطابقة على نحو كامل. وليس هذا فقط، ف"الواقع" في هذه الحال هو اجتماعي بأكمله والتصنيفات الأكثر "طبيعية" ترتكز على معالم لا تمت للطبيعة بأية

(1) É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 150-151.

صلة وهي في أغلب الحالات ناتجة عن اعتباطية مفروضة، أي عن وضع قبلي كانت عليه علاقات القوى في حقل الصراعات التي كانت تدور حول الترسيمات الشرعية. يمكن اعتبار الحدود على أنها نتاج فعل تحديد قانوني، ينتج بدوره الفوارق الثقافية بقدر ما هو نتاج لها، ويكفي أن نشير هنا إلى العمل الذي يقوم به النظام المدرسي فيما يخص اللغة ليصبح واضحا إلى أي حد يصبح بإمكان الإرادة السياسية أن تفكك ما شكله التاريخ[1]. وعليه، فالعلم الذي يدعي أنه بإمكانه

---

(1) لا جدال في أن الفوارق الثقافية هي نتاج لجدلية التباين التراكمي التاريخية. وكما تمكن بول بوا Paul Bois من تبيانه فيما يخص مزارعي الغرب والذين يبينون عن اختيارات سياسية تتحدى الجغرافية الانتخابية، فما يشكل الجهات ليس الفضاء ولكن الزمن والتاريخ
(P. Bois, *Paysans de l'Ouest, Des structures économiques et sociales aux options politiques depuis l'époque révolutionnaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1960).
بإمكاننا اللجوء إلى برهنة مماثلة فيما يتعلق ب"الجهات" التي تتكلم الأمازيغية والتي تبدو، على إثر مسار تاريخي مختلف، "مختلفة" عن "الجهات" التي تتكلم العربية إلى حد ارتأى معه المستعمر إمكانية اللجوء إلى أنحاء مغايرة في التعامل معها (فيما يخص التمدرس مثلا)، من شأنها أن تعزز الفوارق التي اتخذتها ذريعة لما قامت به وأن تخلق فوارق جديدة (تلك التي تظهر مع الهجرة باتجاه فرنسا على سبيل المثال)، وهكذا دواليك. فحتى "المشاهد الطبيعية" و"الأراضي"، العزيزة على علماء الجغرافيا، تعتبر إرثا، أي نتاجات تاريخية لعوامل محددة اجتماعية
(cf. C. Reboul, « Déterminants sociaux de la fertilité des sols », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 17-18 nov. 1977, pp. 85-112.
اتباعا للمنطق ذاته وضدا على الاستعمال "الطبيعاني" على نحو ساذج لمفهوم "مشهد طبيعي"، يجب تحليل مساهمة العوامل الاجتماعية في مسلسل "التصحر").

اقتراح المعايير الأكثر تجذرا في الواقع عليه ألا ينسى بأنه لا يفعل أكثر من تسجيل *حالة* من حالات تطور صراع التصنيفات، ما يعني حالة من حالات علاقات القوى المادية والرمزية بين أولئك الذين ارتبطوا بهذا النمط من التصنيف أو ذاك والذين، شأنهم في ذلك شأن العلم، غالبا ما يستشهدون بالسلطة العلمية للإقامة في الواقع وفي العقول للتقسيم *الاعتباطي* الذي يسعون لفرضه.

الخطاب الجهوي النزعة هو *خطاب إنجازي* يرمي إلى فرض تعريف جديد للحدود على أنه شرعي وإلى التعريف والدفع إلى الاعتراف *بالجهة* كما قام بتحديدها على ضد التعريف المسيطر والذي يتم تجاهله على أنه كذلك، ما يعني أنه شرعي ومعترف به ويتم تجاهله. عندما يتمكن فعل التصنيف من أن يصبح معترفا به أو عندما يصدر عن سلطة معترف بها فهو يصبح قادرا على ممارسة سلطة. فالأصناف "العرقية" و"الجهوية"، كأصناف القرابة، من شأنها أن تعين واقعا وذلك باللجوء إلى سلطة *الكشف والإنشاء* من خلال عملية *موضعة تتم في الخطاب*. أن نستعمل مفردة "اوكستان[1]" للدلالة على اللغة التي يتحدثها أولئك الذين نسميهم "أوكستانيين" لأنهم يتحدثون هذه اللغة (والتي لا أحد يتحدثها بالمفهوم الحصري لهذه المفردة على اعتبار أنها مشكلة من عدد كبير من اللهجات المختلفة) وأن نستعمل

---

(1) مفردتان عالمتان حديثتان (تشكلتا على إثر إعطاء صيغة لاتينية للغة الأوك لتصبح lingua occitana) تهدفان إلى الدلالة على واقع عالِم لا يوجد، لحد الآن على الأقل، إلا على الورق. النعت "أوكستاني" وبالأحرى الإسم "أوكستانية" هما مفردتان عالِمتان حديثتان.

مفردة "أوكستانية" للدلالة على الجهة (بمعنى فضاء فيزيائي) التي تستعمل فيها هذه اللغة، مدعين بذلك أننا بهذا نمكنها من الخروج إلى الوجود بصفتها "جهة" أو "أمة" (مع كل الاستنتاجات التي تشكلت على مر التاريخ والتي يمكن استخلاصها من هذين المفهومين في لحظة معينة) ليس مجرد توهم لا مفعول له[1]. فعل السحر الاجتماعي الذي يهدف إلى إخراج الأشياء للوجود بتسميتها بإمكانه أن ينجح في حالة إذا كان الشخص الذي يقدم عليه قادرا على دفع الآخرين إلى الاعتراف بأن كلامه يتوفر على سلطة امتلكها عن طريق غصب مؤقت أو نهائي، سلطة تمنحه القدرة على فرض رؤية جديدة وتقسيم جديد للعالَم الاجتماعي، regere fines, regere sacra، وتكريس لحدود جديدة. فعالية الخطاب الإنجازي الذي يسعى إلى خلق الأشياء التي يتحدث عنها من خلال فعل القول ذاته تزداد أو تنقص كلما ازدادت أو نقصت سلطة الشخص الذي ينطق به، فالصيغة التالية: "أجيز لك أن تذهب" لا يمكن لها أن تتحول تلقائيا إلى إجازة إلا في حالة كان قائلها يتوفر على الإجازة التي تجيز له بأن يجيز، على السلطة التي تجعله قادرا على أن يجيز. إلا أن مفعول المعرفة الناتج عن عملية الموضعة التي تتم في الخطاب ليس رهينا فقط بالاعتراف الذي يحظى به قائل الخطاب، فهو كذلك رهين بالدرجة التي يصل إليها الخطاب

---

(1) في الواقع فهذه اللغة ليست في حد ذاتها سوى نتاجا اجتماعيا صنعيا كان اختراعه نتيجة لتجاهل نهائي للاختلافات التي تُنتج على مستوى "الجهة" فرضا تعسفيا لمعيار واحد تقوم ضده النزعة الجهوية والتي لا يمكن لها أن تتحول لتصبح المبدأ الحق للممارسات اللغوية إلا باللجوء إلى عملية ترسيخ منسقة مشابهة لتلك التي فرضت الاستعمال العام للغة الفرنسية.

الذي يعلن للجماعة هويتها من حيث موضعة الجماعة التي يتوجه إليها، أي من حيث الاعتراف والاعتقاد اللذين يمنحهما له أفراد الجماعة سواء تعلق الأمر بالخصائص الاقتصادية أو الثقافية المشتركة فيما بينهم، وذلك على اعتبار أن ظهور العلاقة بين هذه الخصائص بشكل واضح يبقى رهينا بمبدأ ملاءمة محدد. ممارسة السلطة على الجماعة التي يتوجب إيجادها على أنها جماعة هو في نفس الآن القدرة على تشكيل الجماعة بإرغامها على قبول مبادئ رؤيا ومبادئ تقسيم مشتركة، ما يعني رؤيا موحدة لهويتها ورؤيا متجانسة لوحدتها[1]. أن تكون الصراعات حول الهوية، التي تمثل كينونة-لتُرى على اعتبار أنها توجد أساسا ليعترف بها الآخرون، تدور حول السعي لفرض إدراكات ومقولات الإدراك هو الذي يفسر المكانة الحاسمة التي تحتلها *جدلية الإظهار*، كما استراتيجية *الظاهر* في الحركات الفنية، والحركات الجهوية أو الوطنية[2]: القوة شبه السحرية التي تكتسبها المفردات ترجع إلى أن الموضعة والترسيم الفعليين اللذين ينشآن عن التعيين العمومي أمام

---

(1) كان مؤسسو المدرسة الجمهورية واضحين في قولهم بأن ما يرمون إليه هو ترسيخ أمور عديدة من جملتها فرض اللغة "الوطنية" من حيث هي نسق مشترك لمقولات الإدراك والتقييم كفيل بتأسيس رؤيا موحدة للعالَم الاجتماعي.

(2) يعود الرابط، المؤكد وجوده على نحو شامل، بين الحركات الجهوية والحركات النسوية (والمدافعة عن البيئة كذلك) إلى أنها تعمل ضد أحد أشكال السيطرة الرمزية، وعليه فهي تفترض وجود استعدادات أخلاقية وكفاءات ثقافية (تبدو واضحة في الاستراتيجيات المستعملة) والتي تلاحظ أساسا في الأنتلجنسيا والبرجوازية الصغرى الجديدة
(cf. P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, spéct. pp. 405-431).

الجميع، يؤديان إلى تجريد الخصوصية التي هي المبدأ المؤسس للخصوصانية من اللامتفكر فيه وربما الغير القابل للتفكير فيه (كما هو الشأن بالنسبة ل"اللهجات الريفية" التي لا تُسمى والتي تفرض نفسها بصفتها لغة مؤهلة لأن تمارس علنا)، والترسيم يجد تطبيقه الأكمل في *الإظهار* وهو فعل سحري (وهذا لا يعني أنه غير فعال) نموذجي تلجأ إليه الجماعة العملية والمفترضة والافتراضية والمجهولة والمنفية والمكبوتة، لتجعل نفسها بادية للعيان وظاهرة للجماعات الأخرى *ولنفسها* وتثبت وجودها بصفتها جماعة معروفة ومعترف بها تصبو إلى أن تتخذ شكل مؤسسة. العالَم الاجتماعي هو كذلك تمثل وإرادة، وأن يوجد المرء اجتماعيا يعني أن يُرى وأن يُرى على أنه متميز.

عمليا، لسنا مرغمين على الاختيار بين التحكيم الموضوعاني الذي يقيس *التمثلات* (بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان) ب"الواقع" ناسيا بذلك أنها بإمكانها أن تدفع بما تمثله، من خلال قوة الاستحضار الخاص، إلى الواقع، وبين الالتزام الذاتاوي الذي يعطي الأفضلية للتمثل ويصادق، على أرض العلم، على التزوير السوسيولوجي الذي يتمكن من خلاله المناضلون من الانتقال من تمثل الواقع إلى واقع التمثل. بإمكاننا تفادي هذه الثنائية بموضعتها أو، بتعبير أدق، بالأخذ بعين الاعتبار في علم الموضوع الأسس الموضوعية لثنائية الموضوعانية والذاتاوية التي تقسم العلم بمنعها من إدراك المنطق الخاص بالعالَم الاجتماعي وهي "واقع" يشهد صراعا مستمرا من أجل *تقديم تعريف* ل"الواقع". الإمساك في الآن ذاته *بما* هو معين، دون أن ننسى بأنه مجرد نتيجة، في مرحلة زمنية معينة، للصراع حول إيجاد أو "عدم

إيجاد" ما هو موجود، *والتمثلات* التي هي أقوال إنجازية تصبو لإيجاد ما تقوله، والعمل على استرجاع البنيات الموضوعية والعلاقات مع تلك البنيات، ابتداء من الرغبة في تحويلها، يعني اكتساب الإمكانات المخولة لتفسير "الواقع" على نحو أكمل، أي الفهم والتنبؤ بالضبط بالمقدرات التي يتضمنها، أو بتعبير أدق، بالفرص التي يعطيها بشكل موضوعي لمختلف الرغبات الذاتية [لتتحقق].

عندما يُستعمل الخطاب العلمي في الصراعات حول التصنيفات التي يسعى لموضعتها، ولا نرى كيف يمكن منع هذا الاستعمال ما عدا إذا قررنا منع انتشاره، فإنه يبدأ بعمل عمله في واقع الصراعات حول التصنيفات، ويصبح بذلك مصيره أن يبدو وكأنه *منتقد* أو *متواطئ*، بحسب العلاقة التي تربط القارئ بالواقع الموصوف، هل هي علاقة تواطؤ أم علاقة انتقاد. من هنا يصبح بوسع مجرد *الإظهار* أن يعمل عمله كما لو كان إظهارا بوضع الأصبع، إشارة بالبنـــان، اتهاما (kategoresthai) أو على العكس من ذلك، كما لو كان وضعا أمام الأنظار وإبرازا. وما قلناه يصدق على التصنيف في طبقات اجتماعية أو في "جهات" أو في "أعراق". من هنا يصبح من اللازم التوضيح على نحو كامل للعلاقة التي توجد بين الصراعات حول مبدأ التقسيم الشرعي والتي تدور في الحقل العلمي وتلك التي تقع في الحقل الاجتماعي (والتي تترك مكان الصدارة للمثقفين بحكم منطقها الخاص بها). كل موقف يرمي لأن يكون "موضوعيا" في تعامله مع الوجود الحالي أو الممكن الواقعي أو المتوقع لجهة أو عرق أو طبقة اجتماعية ما، وفي نفس الوقت مع *الرغبة في التعيين* التي تظهر على نحو

مؤكد في *التمثلات* "المشايعة"، يشكل شهادة على *الواقعية* أو حكما *بالطوباوية* يساهم في تحديد الفرص الموضوعية التي يتوفر عليها هذا الكيان الاجتماعي للخروج إلى الوجود[1]. لا يمكن تفادي المفعول السحري الذي يمارسه الخطاب العلمي بتكريسه لحالة التقسيم ولرؤية التقسيمات، خاصة وأنه في الصراعات الرمزية للمعرفة والاعتراف فالمعايير التي تنعت ب"الموضوعية" والتي يكون العلماء على دراية بها، تستعمل كأسلحة، على اعتبار أنها تؤشر على الملامح القابلة لأن تكون أساسا للعمل الرمزي الرامي للتعبئة قصد إنتاج الوحدة الحقيقية أو الاعتقاد في الوحدة (داخل الجماعة نفسها أو لدى الآخرين) والتي تميل في النهاية، إلى اللجوء على نحو خاص إلى العمل على فرض وترسيخ الهوية الشرعية (كما تمارس في المدرسة والجندية) وإلى خلق الوحدة الحقيقية. يمكن القول باختصار بأن الأحكام الأكثر "حيادا" الصادرة عن العلم تساهم في تغيير موضوع العلم، وبمجرد أن تُطرح المسألة الجهوية أو الوطنية على نحو موضوعي ولو من طرف أقلية فاعلة (قد تستفيد من ضعفها باللعب على استراتيجية رمزية، بكل ما تحمله هذه المفردة من معنى، *للاستفزاز*

---

(1) وإلا فلا سبيل لفهم الأقوال المفروضة الموجودة في النصوص الأساسية حول الطبقات الاجتماعية -(التي تواجه باستمرار رقابة الإحصائيات) أو، بدرجة في الطموح أعلى وبأسلوب أقل كلاسيكية، التنبؤات المعلنة على مجيء "الطبقات الجديدة" و"الصراعات الجديدة" (أو على السقوط المحتوم ل"الطبقات القديمة" والصراعات "القديمة")، وهما صنفان يحتلان حيزا كبيرا في الإنتاج المدعو بالسوسيولوجي- دون التعامل معها على أنها شكل من أشكال التأكيد القهري على الرغبة في الوصول إلى السلطة auctoritas ذاتها التي يتمتع بها المراقب censor الدوميزيلي والتي تكمن في قلب الطموح الذي يراود عالم الاجتماع.

والشهادة لانتزاع ردود، رمزية كانت أم لا، تتضمن اعترافا)، يصبح كل قول على الجهة قادرا على العمل *كبرهان* يساهم في تشجيع أو عرقلة وصول الجهة إلى مرحلة الاعتراف ومن ثمة إلى الوجود.

ليست أبدا بالبريئة المسألة التي تقسم دنيا العلم والتي تتعلق بمعرفة ما إذا كان يجب الإقدام على الإدماج في نسق المعايير الملائمة ليس فقط للخصائص التي تنعت ب"الموضوعية" (كالنسب والموطن واللغة والدين والنشاط الاقتصادي، إلخ...) ولكن كذلك للخصائص التي تنعت ب"الذاتية" (كالإحساس بالانتماء، إلخ...)، أي *التمثلات* التي توجد لدى الفاعلين الاجتماعيين للتقسيمات التي يخضع لها واقع التقسيمات[1]. عندما يرغب الباحثون، مدفوعين إلى ذلك بتكوينهم ومصالحهم الخاصة، إلى أن ينصبوا أنفسهم حكاما على كل الأحكام ونقادا لكل المعايير، فهم يحرمون أنفسهم من الإمساك بالمنطق الخاص بالصراع الذي تكون فيه القوة الاجتماعية للتمثلات

---

(1) دراسة الأسباب التي تدفع ب"العلماء" إلى الشعور تلقائيا بالاشمئزاز من المعايير "الذاتية" تستحق أن تكرس لها دراسة مطولة فهناك الواقعية الساذجة التي تدفع بتجاهل كل ما لا يمكن أن يُرى أو أن يُلمس باليد، وهناك الاقتصاداوية التي تدفع إلى عدم الاعتراف من بين محددات الفعل الاجتماعي سوى بتلك التي تكمن في شروط الوجود المادية، وهناك المصالح المتعلقة بمظاهر "الحياد البديهي" والتي تحدد كل الفارق الموجود بين "العالِم" والمناضل والتي تمنع إدخال المسائل والمفاهيم المتجاوزة لحدود اللياقة في الخطاب "العلمي"، وهناك أخيرا، وهذا هو الأهم، النخوة العلمية التي تدفع بالملاحظين، خاصة إذا كانوا غير متيقنين من علمهم والمكانة التي يحتلونها، إلى الإكثار من دلالات *القطيعة* مع تمثلات الحس العام تحكم عليهم باللجوء إلى *موضوعانية* اختزالية عاجزة تماما عن إدخال واقع التمثلات المشتركة في التمثل العلمي للواقع.

لا تطابق بالضرورة قيمة الحقيقة التي تكتسبها (مقاسة بالدرجة التي تتمكن فيها من التعبير على حالة علاقات القوى المادية في لحظة معينة). وبالفعل ف"الميثولوجيات" العلمية بإمكانها، من حيث هي تنبؤات، أن تنتج بنفسها التحقيق الذي سيطبق عليها في حالة توصلت إلى فرض نفسها على الاعتقاد الجمعي وخلق شروط تحقيقها بفضل قدرتها على التعبئة. والنتيجة لا تكون أفضل عندما يتخلون [الباحثون] عن المسافة التي يجب على الملاحظ احترامها ويتبنون تمثلات الفاعلين في خطاب يعجز عن الحصول على الأدوات اللازمة لوصف اللعبة التي يتم خلالها إنتاج هذه التمثلات والاعتقاد الذي تنبني عليه ليصبح مجرد مساهمة من جملة المساهمات لإنتاج الاعتقاد الذي يبقى من الواجب وصف أساسياته وآثاره الاجتماعية.

يجوز لنا القول بأنه مادام علماء الاجتماع لا يخضعون ممارستهم إلى النقد السوسيولوجي فهم يبقون مسيرين في توجهاتهم باتجاه هذه القطب أو ذلك، موضوعاني أو ذاتاوي، من عالم العلاقات الممكنة مع الموضوع، من طرف عوامل اجتماعية من قبيل الموقع الذي يحتلونه في تراتبية تخصصهم الاجتماعية (أي مستواهم من الكفاءة كما تستلزمها المكانة التي يحتلونها والتي غالبا ما تتطابق، في فضاء جغرافي مبني، من الناحية الاجتماعية، على نظام تراتبي، مع مكانتهم المركزية أو المحلية، ما يمثل عاملا مهما على نحو خاص عندما يتعلق الأمر بالجهات أو بالنزعات الجهوية) وكذلك في التراتبية التقنية، فبإمكان استراتيجيات "إبستيمولوجية" متعارضة فيما بينها، من قبيل دغماوية حراس الأرثوذوكسية النظرية وتلقاآوية دعاة المساهمة في الحركة، وإن

تتلاقى كلها في نقطة مشتركة وهي إمكانية التهرب من مستلزمات العمل العلمي دون التخلي عن التطلعات إلى السلطة auctoritas حتى عندما لا تكون هناك رغبة أو قدرة للإيفاء بتلك المستلزمات أو فقط لتلك التي تكون أكثر بروزا منها، أي أكثر *مدرسية* (كمطالعة النصوص الأساسية). بإمكان [علماء الاجتماع] كذلك التأرجح، حسب الشكل الذي تتخذه علاقاتهم المباشرة بالموضوع، بين الموضوعانية والذاتاوية، التوبيخ والتقريض، التواطؤ المضلَّل والمضلِّل والكشف المختزل عن التضليل، وذلك لأنهم يقبلون بالإشكالية الموضوعية، أي ببنية حقل الصراع نفسها حيث يدور الرهان حول الجهة والجهوية، بدل العمل على موضعته، ولأنهم يخوضون في النقاش حول المعايير التي يمكن انطلاقا منها التعبير عن معنى الحركة الجهوية أو التنبِؤ بمستقبلها دون التساؤل على منطق الصراع الذي يدور حول تحديد معنى الحركة (هل هو جهوي أم وطني، تدريجي أم رجعي، يميني أم يساري، إلخ...) وحول المعايير الكفيلة بتحديد هذا المعنى.

باختصار، يتعلق الأمر هنا، كما هو الشأن في مواضع أخرى، بالإفلات من ضرورة اختيار البديل الذي يجسده التسجيل "المزيل للتضليل" للمعايير الموضوعية وللتصديق المضلَّل والمضلِّل للتمثلات والإرادات وذلك للإبقاء مجموعا على ما كان مجموعا في الواقع: التصنيفات الموضوعية، أي المستدمجة أو المُموضَعة متخذة أحيانا شكل مؤسسة (كالحدود القانونية) والعلاقة العملية، وقد تكون فعلا أو تمثلا، مع هذه التصنيفات وعلى نحو خاص مع الاستراتيجيات الفردية والعامة (كالمطالب الجهوية) التي يلجأ إليها الفاعلون

لاستخدامها في خدمة مصالحهم، المادية أو الرمزية، أو للحفاظ عليها وتحويلها، أو علاقات القوة الموضوعية، مادية كانت أم رمزية، والترسيمات العملية (أي المضمرة والغامضة وقد تكون متعارضة فيما بينها) والتي بفضلها يتمكن الفاعلون من تصنيف الفاعلين الآخرين وتقدير مكانتهم في هذه العلاقات الموضوعية والاستراتيجيات الرمزية المتبعة لتقديم الذات وتمثلها والتي يعتمدونها لمعارضة التصنيفات والتمثلات (لهم) التي يسعى الآخرون لفرضها عليهم[1].

---

(1) لا جدال في أن البحث الماركسي حول المسألتين الوطنية والجهوية كان يوجد منذ البداية في طريق مسدود وذلك بسبب التأثير المزدوج للطوباوية ذات النزعة الدولية (مدعمة بتطورية ساذجة) والإقتصاداوية، هذا دون الحديث عن التأثيرات التي تتركها الاستراتيجية المستعملة حاليا والتي تتدخل مسبقا في الأحكام التي يطلقها "العلم" عندما يكون موجها صوب الممارسة (ولا علاقة له بالعلم الحق ولا بعلم العلاقات الموجودة بين الممارسة والعلم). لا شك في أن فعالية كل هذه العناصر تبدو بوضوح وعلى نحو مميز في الأطروحة الإنجازية صرفا، والتي غالبا ما تكذبها الوقائع، التي تقول بأولوية التضامن بين الطبقات على التضامن "العرقي" أو الوطني. وعدم القدرة *على الصب في قالب تاريخاني لهذه المسألة* (كما أن مسألة أولوية العلاقات الجغرافية أو العلاقات الاجتماعية والجنيالوجية تطرح وتحسم في سياق تاريخي) وللميول التنظيراوية، التي يتم التشديد عليها باستمرار، لتحديد "الأمم القابلة للحياة" أو لإنتاج معايير للهوية الوطنية تم اختبارها علميا
(cf. G. Haupt, M. Lowy, C. Weill, *Les marxistes et la question nationale*, Paris, Maspero, 1974).
تبقى، على ما يبدو، تابعة مباشرة للدرجة التي توجد عليها الإرادة السيادية للتسيير والإدارة من حيث توجيه العلم الملكي المتعلق بالثغور والحدود، وليس من قبيل الصدفة أن يكون ستالين هو الذي شكل "التحديد" للأمة الأكثر دوغماوية وجوهرانية.

ومجمل القول، فلا يمكن للعلم أن يجعل من نقطة اللعبة -حيث يدور الصراع للحصول على قدرة إدارة الحدود المقدسة، أي القدرة تقريبا الإلهية المتمكنة من رؤية العالم وحيث ليس من اختيار آخر أمام الذي يتطلع لممارستها (وليس الخضوع إليها) سوى التضليل أو إزالة التضليل- موضوعا له سوى بتعزيم حلم "العلم الملكي" المدعم بالحق السيادي، حق regere fines وregere sacra، وبالقوة النوموتيتيقية على الحكم بالوحدة أو بالتجزئة.

الفصل الرابع

الوصف والأمر:

شروط إمكانية الفعالية السياسية وحدودها

يبقى من الممكن الحصول على فعل سياسي صرف، وذلك على اعتبار أن الفاعلين الذين ينتمون للعالَم الاجتماعي لديهم معرفة تقريبا وافية بهذا العالم وأنه بالإمكان التأثير في العالَم الاجتماعي من خلال التأثير في المعرفة التي لديهم بهذا العالَـم. وهذا الفعل يرمي إلى إنتاج وفرض تمثلات (ذهنية ولغوية وخطية ودرامية) للعالَم الاجتماعي كفيلة بالتأثير في هذا العالم وذلك بالتأثير في التمثلات التي يكونها الفاعلون عنه، أو بعبارة أدق، إلى تشكيل الجماعات وتفكيكها -وفي نفس الوقت للأفعال الجماعية التي بإمكانهم القيام بها لتغيير العالَم الاجتماعي طبقا لمصالحهم- وذلك بإنتاج وإعادة إنتاج وتقويض التمثلات التي تمكن هذه الجماعات من أن تصبح مرئية لذاتها وللآخرين.

وبما أن العالمين الاقتصادي والاجتماعي هما موضوع معرفة بالنسبة للفاعلين الذين يسكنونهما فهما قادران على القيام بفعل يتخذ شكل مفعول معرفة وليس شكل تحديد ميكانيكي. من الواضح أنه، على الأقل في حالة المسيطر عليهم، ليس من طبيعة هذا المفعول أن

يعطي الأفضلية للعمل السياسي، فنحن نعرف بأن النظام الاجتماعي يدين، في جزء منه، باستمراريته إلى قدرته على فرض ترسيمات تصنيفية تنتج، إذا تمت تسويتها بالتصنيفات الموضوعية، شكلا من أشكال الاعتراف بهذا النظام، وهو الذي يتضمن تجاهلا لاعتباطية أساسياته. فمطابقة التقسيمات الموضوعية مع الترسيمات التصنيفية والبنيات الموضوعية مع البنيات الذهنية هي المبدأ المؤسس لنوع من الانضمام الأصلي للوضع القائم. تبدأ السياسية، بكل ما تحمل هذه المفردة من معنى، مع فسخ عقد الانضمام الخفي للوضع القائم والذي يحدد المعتقد العام الأصلي، وبعبارة أخرى، القلب السياسي يفترض قلبا إدراكيا وتحولا في رؤية العالم.

هذا مع العلم أن القطيعة المارقة مع الوضع القائم والاستعدادات والتمثلات التي تخلقها عند الفاعلين المشكلين طبق بنياتها تفترض وجود نقطة التقاء بين الخطابات النقدية والأزمات الموضوعية كفيلة بقطع التوافق المباشر بين البنيات المستدمجة والبنيات الموضوعية التي تنتج عنها وإحداث تعليق للحكم époché ولعملية الانضمام الأولية للوضع الراهن.

يستغل العصيان المارق إمكانية تغيير العالَم الاجتماعي بتغيير تمثل هذا العالَم والذي يساهم في جعله أكثر واقعية، أو، بعبارة أدق، بجعل *التنبؤ المبني على مفارقة* والذي يشكل طوباوية ومشروعا وبرنامجا، والرؤية العادية التي تستوعب العالَم الاجتماعي على أنه عالم طبيعي على طرفَي نقيض. من حيث هو قول *إجرائي*، يبقى التنبؤ السياسي في حد ذاته توقع يرمي إلى إحداث ما يقوله وهو يساهم عمليا

في إحداث واقع ما يعلن عنه فقط بقوله وتوقعه والدفع بتوقعه وجعله قابلا للتصور وللاعتقاد، وهذا هو الأهم، وخلق تمثل وإرادة عامة كفيلة بالمساهمة في إنتاجه. المفردات تقول بأن كل نظرية ما هي سوى برنامج إدراك، إلا أن هذا لا يكون ممكنا إلا في حالة نظريات العالَم الاجتماعي، حيث القوة المهيكلة للمفردات وقدرتها على الأمر تحت غطاء الوصف والفضح تحت غطاء التوضيح تبقى غير قابلة للنقاش أكثر مما يلاحظ في مواضع أخرى. هناك عدد من "مناقشات أفكار" قد تبدو لنا أكثر واقعية إذا تمكنا من معرفة الدرجة التي يصبح فيها بالإمكان تغيير الواقع الاجتماعي بتغيير التمثلات التي يكونها عنه الفاعلون. بإمكاننا ملاحظة إلى أي حد يمكن للواقع الاجتماعي لممارسة ما كإدمان الكحول (نفس القول يصدق على الإجهاض وتعاطي المخدرات والموت الرحيم) أن تتغير طبق التصورات التي تعطى لها والنحو الذي يتم التفكير فيها: عيب وراثي أم انحطاط معنوي أم تقليد ثقافي أم تصرف للتعويض. مفردة مثل مفردة *أبوية* تأتي على الأخـضر واليابس بما تلقيه من ريبة على كل ما تلجأ إليه علاقات السيطرة لتغليف نفسها بغطاء سحري وذلك بالإنكار المستمر للحسابات. كل أشكال الرأسمال الرمزي كالحظوة والكاريزما والجاذبية وعلاقات التبادل التي تمكن هذا الرأسمال من التراكم، وتبادل الخدمات والهبات وكل أشكال العناية والرأفة، شأنها في ذلك شأن العلاقات التراتبية المنظمة طبق نماذج العلاقات ذات الطابع السحري والتي تمثل المجموعة العائلية مركزها الأساسي بامتياز، تبقى هشة على نحو خاص أمام الفعل التخريبي للمفردات التي تفضح السحر وتزيله. ومع كل هذا فالقوة

التكوينية للغة (الدينية والسياسية) والترسيمات الإدراكية والفكرية التي تتمخض عنها تصبح أكثر قابلية للرؤية وقت الأزمات أكثر منها في أي وقت آخر، فهذه الوضعيات *الخارقة للعادة والمبنية على مفارقات* تستدعي خطابات خارقة للعادة كفيلة بجعل المبادئ العملية المرتبطة بالروح العام أن تصبح في مستوى المبادئ الواضحة المولدة لإجابات (تقريبا) منسقة وبالتعبير عن كل ما قد تتضمنه الوضعيات الناتجة عن أزمات لم يُسمع عنها من قبل وتستحيل عن القول.

يتوجب على الخطاب المارق ليس فقط المساهمة في تقويض عملية الانضمام إلى الحس المشترك بالإعلان على الملأ القطيعة مع النظام العادي، عليه كذلك إنتاج حس عام جديد وإمداده بممارسات وتجارب كانت مضمرة أو مكبوتة من طرف الجماعة بأسرها تكون مدعومة بالشرعية التي تستمدها من المظاهر العامة والاعتراف الجماعي. بالفعل، وعلى اعتبار أن كل لغة تصل إلى مسامع كل أفراد جماعة ما هي لغة مرخص لها ومدعومة بسلطة هذه الجماعة وترخص كل ما تقوم بتعيينه في الآن ذاته الذي تعبر عنه، وذلك على اعتبار أنها تستمد شرعيتها من الجماعة ذاتها التي تمارس سلطتها عليها، وتساهم في إنتاجها من حيث هي كذلك بتمكينها من اكتساب تعابير موحدة عن تجاربها. فعالية الخطاب المارق لا تكمن في قوة سحرية للغة تشكل جزءا لا يتجزأ منها، كما هو الشأن بالنسبة *للقوة الكلامية* التي يتحدث عنها أوستين، ولا في *شخصية* قائل الخطاب، في كاريزماه كما ذهب إلى ذلك فيبر، وهما مفهومان يحولان دون التساؤل عن الأسباب الكامنة وراء تأثيرات لا يفعلان أكثر من تعيينها، ولكن في العملية الجدلية التي

تجري بين اللغة المرخِّصة والمرخَّص لها واستعدادات أفراد الجماعة التي ترخص لها وتستمد منها الترخيص. وهذا المسلسل الجدلي يترجَم عمليا لدى كل الفاعلين وعلى رأسهم منتج الخطاب المارق بفضل ومن خلال *عمل القول* الذي يبقى من اللزوم بمكان لإخراج ما في الداخل وتسمية ما لم يسم لجعل الاستعدادات ما قبل الكلامية وما قبل التأملية والتجارب التي يستحيل التعبير عنها وملاحظتها قابلة للشروع في عملية تموضع في مفردات من طبيعتها أن تحولها لتصبح مشتركة وبالإمكان إيصالها للآخرين، ما يعني أنها تصبح ذات معنى ومصادق عليها اجتماعيا. وبإمكانه كذلك أن يترجم عمليا من خلال عمل المسرحة الذي يبدو واضحا على نحو مميز في النبوة النموذجية[1] التي بوسعها وحدها أن تلقي الشك على بديهيات المعتقد العام وفي الخروقات التي تبقى ضرورية *لتسمية ما لا* يسمى وخرق الرقابات، سواء كانت ذات طبيعة مؤسساتية أو مستوعبة داخليا، التي تمنع رجوع المكبوت وذلك حتى لدى المارق نفسه.

ويبقى أن عملية تشكيل الجماعات تعتبر المجال الذي تلاحظ فيه على نحو أوضح فعالية التمثلات، وعلى نحو خاص فعالية المفردات والشعارات والنظريات التي تساهم في تشكيل النظام الاجتماعي وذلك بفرض مبادئ التقسيم، وبشكل أعم، سلطة كل المسرح السياسي الرمزية التي تحقق وتُرسِّم رؤى العالم والتقسيمات السياسية. كما أن عمل التمثل السياسي (في المفردات والنظريات ولكن كذلك في التظاهرات والمراسيم وفي كل أشكال ترميز التقسيمات والتعارضات)

---

(1) ماكس فيبر يتحدث عن "نبوة نموذجية" في مقابل "نبوة أخلاقية". (المترجم)

يجعل موضوعية الخطابات العمومية أو الممارسات النموذجية تكتسب أسلوبا في رؤية ومعايشة العالَم الاجتماعي كانت فيما قبل محبوسة على شكل استعدادات عملية أو تجارب مضمرة غالبا ما تبقى ملتبسة (شعور بعدم الارتياح، تمرد، إلخ...)، وهو بذلك يمكن الفاعلين من اكتشاف ما يتوفرون عليه من خصائص مشتركة تتجاوز تنوع الأوضاع الخاصة التي تعزل وتفرق وتثبط الهمم ومن إنشاء هويتهم الاجتماعية انطلاقا من ملامح أو تجارب كانت تبدو وكأنها تتمنع عن المقارنة بسبب انعدام مبدأ لتحديد الملاءمة كفيل بتشكيلها لتتخذ هيأة مؤشرات تدل على الانتماء إلى نفس الطبقة.

يتطلب المرور من حالة جماعة عملية إلى حالة جماعة معينة (طبقة، أمة، إلخ...) وجود مبدأ تصنيف قادر على إنتاج كل الصفات المميزة والخاصة بكل أفراد الجماعة وفي نفس الوقت إلغاء كل المميزات غير الملائمة الموجودة لدى قسم من الأفراد أو كلهم لاعتبارات أخرى (كالخصائص المتعلقة مثلا بالجنسية أو السن أو الجنس) والتي قد تشكل أساسا لإقامة تشكيلات أخرى. ما يعني بأن الصراع يوجد داخل المبدأ المؤسس للطبقة (الاجتماعية والعرقية والجنسية، إلخ...). وعليه، لا توجد مجموعة ولا تشهد صراعا لفرض مبادئ شرعية محددة لتشكيلات الجماعات، وليس هناك من عمليات توزيع للخصائص، سواء تعلق الأمر بالجنس أو السن أو التعليم أو الثروة، ولا تشكل مصدرا لتقسيمات وصراعات سياسية صرفة. عملية تكوين جماعات مسيطر عليها على أساس فروق مميِّزة هي جزء لا يتجزأ من عملية تفكيك جماعات قائمة انطلاقا من خصائص وصفات عامة

(البشر، المسنون، الفرنسيون، الباريسيون، المواطنون، الوطنيون، إلخ...) كانت تحدد، في علاقات قوة رمزية مختلفة، هوية الفاعلين المعنيين الاجتماعية وحتى الشرعية. كل محاولة لتأسيس تقسيم جديد عليها أن تتعامل مع مقاومة الأفراد الذين يحتلون مكان السيطرة في الفضاء الذي تم تقسيمه على هذا النحو والذين يرون بأنه من صالحهم استمرار العلاقات العقائدية التي تربط المجموعة بالعالَم الاجتماعي وتدفعها إلى القبول، على أنها طبيعية، للتقسيمات القائمة أو إلى نفيها رمزيا بالتأكيد على وحدة (وطنية، عائلية، إلخ...) أسمى[1]. بتعبير آخر، بين المسيطرين والإجماع توجد رابطة قوية، وهذا الاتفاق الأساسي حول معنى العالَم الاجتماعي (الذي يتم تحويله ليصبح عالما طبيعيا، عقائديا) يستمد جذوره من مبادئ التقسيم.

العمل المُحرك الذي يقوم به النقد المارق يواجه مقاومة من طرف عمل الأرثوذوكسية. هذا في حين أن المسيطر عليهم يرتبطون بقوة مع الخطاب والضمير وحتى العلم، على اعتبار أنهم لا يمكن لهم أن يتشكلوا كجماعة منعزلة وأن يحشدوا أنفسهم وأن يعبئوا كل القوة الكامنة فيهم إلا في حالة وضع موضع تساؤل التصنيفات المعتمدة لإدراك النظام الاجتماعي والتي تنتج عن هذا النظام وتفرض عليهم الاعتراف به والخضوع له.

---

(1) هذا ما من شأنه أن يساعدنا على فهم كل أشكال شجب "السياسة" التي يتم حصرها في صراعات الأحزاب والفئات، التي تصدر باستمرار عن المحافظين في كل المراحل التاريخية ابتداء من نابوليون الثالث إلى بيتـان.
(cf. M. Marcel, « Inventaire des apolitismes en France », *in* : Association française de sciences politiques, *La dépolitisation, mythe ou réalité ?*, Paris, Armand Colin, 1962, pp. 49-51).

ويزداد عجز المسيطر عليهم عن القيام بثورة رمزية، وهي الشرط المحدد لاسترجاعهم لهويتهم الاجتماعية التي سلبت منهم لاعتبارات قد تكون ذاتية أي بسبب قبولهم للتصنيفات المسيطرة، كلما ازداد انكماش القوة الانقلابية والكفاءة النقدية اللتين راكموهما خلال الصراعات السابقة وضعف الوعي بالخصائص الإيجابية أو، على أكبر احتمال، السلبية التي تحددهم. وبما أنهم سُلبوا الشروط الاقتصادية والثقافية المحددة لتوعيتهم بعملية السلب التي مورست عليهم وبقوا محبوسين في حدود المعرفة التي تتيحها لهم أدوات المعرفة المتوفرة لديهم، فأفراد البروليتاريا الفرعية والمزارعون المتحولون لبروليتاريا غالبا ما يلجؤون في خطاباتهم وأفعالهم الرامية إلى قلب النظام الذي يحتلون فيه مكانة الضحية، إلى مبادئ التقسيم المنطقية التي تشكل أساس هذا النظام (مثلا: الحروب الدينية).

وفي المقابل فالمسيطرون عاجزون عن استرجاع *صمت المعتقد العام*، ومن ثمة فهم يلجؤون لخطاب ارتكاسي صرف جاهدين في إنتاج بديل لكل ما يهدده وجود الخطاب المارق بالزوال. وبما أنهم لم يعد لديهم ما يقولونه للعالَم الاجتماعي بالنحو الذي يوجد عليه فهم يجهدون في الفرض على نحو كلي لإحساس بالبداهة وبالضرورة كما يفرضهما عليهم العالَم الاجتماعي، وذلك باللجوء إلى خطاب يحمل طابع البساطة والشفافية التي يستلزمها كل فكر سليم. وبما أنه يبقى من صالحهم استمرار [مبدأ] دعه يعمل، فهم يعملون على إلغاء كل ما هو سياسي في خطابات سياسية لم تعد مُسيسة لا تتعدى كونها نتاجا لعمل تحييد أو، بعبارة أفضل، إنكار، ويبقى هدفها استعادة المعتقد

العام ببراءته الأصلية، وبما أنها تميل دائما إلى تطبيع النظام الاجتماعي فهي تلجأ باستمرار إلى لغة الطبيعة.

والملاحظ أن هذا الخطاب السياسي غير الموسوم سياسيا يتميز باللجوء إلى بلاغة الحياد المطبوعة بدورها بخضوعها لمفعول التناسق والتوازن والوسطية واستنادها على روح اللياقة وحسن السلوك كما تبدو واضحة من الطريقة التي يتم بها تفادي أساليب الجدال الأكثر عنفا ومن المكانة التي يحتلها الكتمان ومعاملة الغريم باحترام بالغ، باختصار، كل ما من شأنه إنكار الصراع السياسي من حيث هو صراع. وتجدر الإشارة إلى أن استراتيجية الحياد (الأخلاقي) هذه تصل إلى شكلها المكتمل الطبيعي باستعمالها لبلاغة علمية.

وهذا الحنين إلى المعتقد العام الأولي يعبر عن نفسه بكل سذاجة في أشكال التعلق الذي يشبه العبادة والذي يعبر عنه كل المحافظون إزاء "الشعب الطيب" (والذي غالبا ما يجسده المزارعون) الذي يعبر عنه في الخطابات الأرثوذوكسية بأساليب تلطيفية ("الناس البسطاء"، "الطبقات المتواضعة"، إلخ...) تعبر جيدا عن ميزته الأساسية، ألا وهي الخضوع للوضع القائم. عمليا، الصراع بين الأرثوذوكسية والإيتيروذوكسية الذي يجري في الحقل السياسي يخفي التعارض الموجود بين مجموع الأطروحات السياسية (أرثوذوكسية وإيتيروذوكسية)، أي العالم الذي يضم كل ما يمكن طرحه على نحو سياسي في الحقل السياسي وكل ما يبقى خارج النقاش (في الحقل)، أي خارج الخطاب، والذي يتحول ليصبح في حكم المعتقد العام ويتم قبوله دون نقاش

ولا فحص من طرف أولئك الذين يتواجهون في الميدان حول الاختيارات السياسية المصرح بها.

الصراع الدائر حول معرفة العالَم الاجتماعي سيكون دون موضوع لو كان بإمكان كل فاعل أن يجد داخله مبدأ معرفة الحقيقة المؤكدة لوضعيته وموقعه في الفضاء الاجتماعي، ولو كان بإمكان نفس الفاعلين أن يجدوا أنفسهم في خطابات وتصنيفات مختلفة (باختلاف الطبقة والعرق والدين والجنس، إلخ...) أو في تقييمات متعارضة للمنتوجات الصادرة عن نفس مبادئ التصنيف، وقد يكون من المستحيل تماما التنبؤ بتأثيرات هذا الصراع لو لم تكن هناك حدود للخلط allodoxia وأخطاء الإدراك والتعبير على الخصوص، ولو كان كل الفاعلين -كيفما كانت وضعيتهم في الفضاء الاجتماعي (ومن ثمة استعداداتهم) وكيفما كانت بنية هذا الفضاء وشكل التوزيعات وطبيعة التقسيمات التي تمكنهم من تنظيم أنفسهم عمليا- يتقاسمون نفس الميول للتعرف على أنفسهم في مختلف الخطابات والتصنيفات المقترحة.

بإمكان مفعول التنبؤات والنظريات (ويجب فهمه على أنه مفعول ناتج عن فرض مبادئ التقسيم العامة الذي تقوم به كل عملية توضيح) التحرك في هامش انعدام اليقين الذي ينتج عن انقطاع التواصل بين بديهيات الروح الصامتة ومظاهر اللوغوس العامة. الخلط allodoxia الناتج عن المسافة التي تفصل بين مجال الممارسة ومجال الخطاب يجعل من الممكن أن تتعرف كل الاستعدادات على نفسها في المواقف على اختلافها وحتى في حالة تعارضها. ما يعني أنه على العلم أن يمارس مفعولا بصفته نظرية، ولكن على نحو متميز، على اعتبار أن العلم يُعبر في

خطاب منسجم أثبت صلاحيته تجريبيا عن كل ما كان قبلا في حكم المجهول، أي، حسب الحالات، في حكم المضمر أو المكبوت، وهو بذلك يغير تمثلات العالَم الاجتماعي والعالَم الاجتماعي في نفس الآن، وذلك على اعتبار أنه على الأقل يجعل من الممكن ظهور ممارسات مطابقة لتلك التمثلات المتغيرة. وبناء على هذا فإذا كان صحيحا بأنه بإمكاننا أن نرجع بداية ظهور معالم الـصراع الطبقي في التاريخ إلى أبعد حد يرضينا وحتى التعابير الأولى لنظرية محكمة إلى حد ما ل"نظرية" للصراع الطبقي (على النحو الذي نجده عند "الرواد")، يبقى أنه لا يمكن لنا الحديث على نحو صارم عن الطبقات والصراع الطبقي إلا بعد ماركس بل وحتى بعد تشكيل أحزاب قادرة على فرض (على مستوى واسع) رؤية للعالم الاجتماعي مشكلة انطلاقا من نظرية الصراع الطبقي، إلى حد أن أولئك الذين يجهدون في البحث، باسم الماركسية، عن طبقات وصراع طبقي في المجتمعات الماقبل رأسمالية والماقبل ماركسية يرتكبون خطأ نظريا يعتبر النموذج الأصدق لعملية التركيب بين الواقعية العلمية والاقتصاداوية والتي تدفع دائما التقاليد الماركسية إلى البحث عن طبقات في واقع العالَم الاجتماعي والذي غالبا ما يتم اختزاله في بعده الاقتصادي[1]. هناك مفارقة [تثير الانتباه] وهي أن النظرية الماركسية التي أحدثت مفعولا

(1) التأرجح الملاحظ باستمرار في كتابات المنظرين الماركسيين بين العلمية السوسيولوجية والإرادية التلقائية يرجع بلا شك إلى أن تشديدهم على الطبقة من حيث هي وضعية أو من حيث هي إرادة رهين بموقعهم في تقسيم العمل والإنتاج الثقافي والحالة التي توجد عليها الطبقات الاجتماعية.

نظريا لا مثيل له في التاريخ لم تتحدث بتاتا عن المفعول النظري في نظريتها حول التاريخ والطبقة. صحيح أن الطبقة (أو الصراع الطبقي) قد تكون واقعا أو إرادة، إلا أنها تبقى واقعا على اعتبار أنها إرادة وإرادة على اعتبار أنها واقع. فالممارسات والتمثلات السياسية (وخصوصا تمثلات التقسيم الطبقي) كما يمكن لنا ملاحظتها وقياسها في مرحلة زمنية ما في مجتمع كان باستمرار تحت تأثير نظرية الصراع الطبقي تنتج في جزء منها عن مفعول نظري، على اعتبار أن هذا المفعول يدين بجزء من فعاليته الرمزية إلى أن نظرية الصراع الطبقي كانت مبنية بشكل موضوعي على خصائص موضوعية ومستدمجة وكانت، بناء على هذا، تستفيد من دعم استعدادات الحس السياسي. المقولات التي تلجأ إليها جماعة ما للتفكير في ذاتها وتمثل واقعها تساهم في بلورة واقع هذه الجماعة. ما يعني بأن كل تاريخ الحركة العمالية والنظريات التي مكنتها من تشكيل الواقع الاجتماعي تبقى حاضرة في واقع هذه الحركة عندما يفحص في مرحلة زمنية معينة. مقولات إدراك العالَم الاجتماعي وفي نفس الوقت الجماعات المشكلة طبق هذه المقولات تتكون خلال الصراعات التي تشكل تاريخ العالَم الاجتماعي[1].

الوصف العلمي التقريري بالمعنى الحصري لهذه المفردة يكون دائما معرضا لاحتمال أن يعمل كأنه أمر كفيل بالمساهمة في إثبات صلاحيته ذاتها وذلك من خلال مفعول نظري من طبيعته أن يشجع على مجيء الأمور التي يعلن عنها. الأطروحة القائلة "هناك طبقتان"،

(1) وعليه فالتاريخ (وعلى نحو خاص تاريخ المقولات الفكرية) يشكل إحدى الشروط المحددة لتملك الفكر السياسي لذاته.

شأنها في ذلك شأن التعبير القائل "افتتحت الجلسة"، بإمكانها أن تفهم على أنها قول تقريري أو قول إجرائي. الأمر الذي يجعل من المستحيل الحسم في شأن الأطروحات السياسية، كتلك التي تؤكد وجود الطبقات أو الجهات أو الأمم أو تنفيها، والتي تتخذ موقفا بشأن واقع اختلافات تمثلات الواقع أو بشأن قدرتها على تشكيل الواقع. وكل علم يميل إلى حسم هذه النقاشات بتحديد مقياس موضوعي لدرجة الواقعية التي تحتلها كل واحدة من المواقع المتواجدة، لا يمكن له منطقيا تحقيق شيء آخر سوى وصف فضاء الصراعات التي تدور حول أمور عديدة من جملتها تمثل القوى التي تخوض الصراع وحظوظها في الفوز، هذا مع العلم بأن كل تقييم "موضوعي" لأوجه الواقع هذه التي يتعلق بها الأمر في الواقع هو كفيل بأن يحدث تأثيرا واقعيا تماما. من الصعب عدم الانتباه إلى أن التنبؤات قادرة على عمل عملها ليس فقط على مستوى نوايا قائلها، ولكن كذلك في واقع صيرورته الاجتماعية، على شكل self-fulfilling prophecy وهي عبارة عن تمثل إجرائي قادر على إحداث مفعول سياسي صرف من شأنه تكريس الوضع القائم (مفعول يزداد قوة كلما ارتفع مستوى الاعتراف به)، أو على شكل تعزيم قادر على إثارة أفعال من شأنها أن تكذبه. وكما بين ذلك على نحو جيد غونار ميردال Gunnar Myrdal، فالكلمات المفتاحية لمعجم الاقتصاد، وليس فقط مفردات من قبيل "مبدأ"، "توازن"، "إنتاجية"، "تسوية"، "وظيفة"، إلخ...، ولكن كذلك مفاهيم مركزية لا يمكن الاستغناء عنها من قبيل "منفعة"، "قيمة"، "كلفة حقيقية" أو "ذاتية"، إلخ...، هذا دون الحديث عن

مفاهيم من قبيل "اقتصادي"، "طبيعي"، "عادل" (وبالإمكان إضافة "عقلاني")، تبقى وصفية وأمرية[1].

حتى العلم الأكثر حيادية ينتج مفعولا لا يمكن له بتاتا أن يكون محايدا. وعليه، فيكفي أن نقدم على تحديد ونشر القيمة المكتسبة من طرف دالة احتمال وقوع حدث ما، أي، طبق ما يوضحه بوبر Popper، قوة نزوع هذا الحدث للوقوع، وهي خاصية موضوعية متأصلة في طبيعة الأشياء، لأن نساهم في تعزيز "التطلع للوجود"، حسب تعبير لايبنيز Leibniz، الكامن في هذا الحدث، وذلك بحمل الفاعلين على الاستعداد والخضوع له أو، على العكس، على استجماع قواهم لسد الطريق أمامه معتمدين في ذلك على معرفتهم بالاحتمالات لجعل ظهوره صعبا وربما مستحيلا. كما أنه لا يجب أن نقتصر على تبديل التعارض المدرسي الموجود بين طريقتين لإدراك التباين الاجتماعي، هل هو وليد شرائح تخضع لنظام تراتبي أم طبقات متناقضة، بالسؤال المحوري لكل استراتيجية ثورية والذي يتعلق بمعرفة ما إذا على الطبقات المسيطر عليها أن تشكل في مرحلة ما سلطة مناقضة قادرة على تحديد أهدافها، أي وباختصار، طبقات معبأة، أم أنها تبقى شرائح تحتل الدرجة الدنيا في فضاء تراتبي وتتحدد انطلاقا من المسافة التي تفصل بينها وبين القيم المسيطرة، أو، بعبارة أخرى، هل الصراع بين الطبقات هو صراع ثوري يرمي لقلب النظام القائم، أم أنه صراع تنافسي، نوع من مطاردة سريعة يجهد فيها المسيطر عليهم في الاستحواذ

---

(1) G. Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, New York, Simon and Schuster, 1964, spéct., pp. 10-21.

على خصائص المسيطرين. ومصير الأجوبة المقدمة لهذا السؤال أن يكذبها واقع الأمور إذا كانت مبنية حصريا على ممارسات واستعدادات الفاعلين في مرحلة معينة يغفل عن الأخذ في الحسبان لوجود أو عدم وجود فاعلين أو منظمات بإمكانها العمل على تثبيت أو دحض إحدى الرؤيتين بناء على تنبؤات، تتسم إلى حد ما بالواقعية، بالحظوظ الموضوعية التي توجد لكل من الإمكانيات المتاحة، تنبؤات وحظوظ قد تخضع لتأثير المعارف العلمية المتعلقة بالواقع.

يجوز لنا افتراض أن *المفعول النظري* الذي بإمكان الفاعلين والمنظمات إحداثه في الواقع قادر على فرض مبدأ التقسيم أو، إذا شئنا، على إنتاج أو تعزيز بعض أوجه الواقع رمزيا وتجاهل أخرى، يزداد قوة واستمرارية، وهذا هو الأهم، كلما ازداد التوضيح والموضعة ترسخا في الواقع وكلما كانت التقسيمات المُتفكر فيها تطابق تماما التقسيمات الحقيقية. بتعبير آخر، الإمكانات التي يتم تعبئتها من طرف التشكيل الرمزي تزداد أهمية كلما تمكنت *الخصائص التصنيفية* التي تعتمدها المجموعة لتمييز ذاتها بشكل واضح *وتتعرف فيها على ذاتها*، تشمل كليا الخصائص التي تتوفر موضوعيا لدى الفاعلين المكونين للجماعة (والتي تحدد موقعهم في توزيع الوسائل الممكنة من الاستحواذ على المنتوج الاجتماعي المتراكم).

بالإمكان جعل علم الآليات الاجتماعية التي تميل باتجاه تأمين عملية إعادة إنتاج الوضع القائم -شأنها في ذلك شأن آليات الوراثة الثقافية المرتبطة بعمل النظام المدرسي أو آليات السيطرة الرمزية المرافقة عادة لتوحيد سوق البضائع الاقتصادية والثقافية- في خدمة

[مبدأ] "دعه يعمل" الانتهازي والرامي إلى *عقلنة* (بالمفهوم المزدوج لهذه المفردة) النحو الذي تعمل عليه هذه الآليات. وبإمكان [هذا العلم] كذلك أن يصلح كأساس لبناء سياسة تهدف لتحقيق غايات متعارضة تماما لا تمت بأية صلة لا إلى إراديات الجهل أو اليأس ولا إلى مبدأ "دعه يفعل"، سياسة مسلحة بمعرفة الآليات بحيث يصبح بإمكانها تحييدها وقد تجد في معرفة الاحتمالات ليس التشجيع على الاستسلام أو على تبني طوباوية لا مسؤولة ولكن أساسا ترتكز عليها لرفض الاحتمالات المبنية على تحكم العلم في قوانين إنتاج الاحتمالات المرفوضة.

III. تحاليل الخطاب

لا يوجد علم للخطاب قائم في حد ذاته ولذاته، فخصائص الأعمال المؤلفة الشكلية لا تبوح بمعانيها إلا في حالة إرجاعها من جهة، إلى ظروف إنتاجها الاجتماعية -أي إلى موضع مؤلفيها في حقل الإنتاج- ومن جهة أخرى، إلى السوق التي أُنتجت لها (والتي قد تكون هي حقل الإنتاج نفسه)، وكذلك، وهذا مجرد احتمال، إلى الأسواق المتتالية التي تصل إليها. علم الخطابات من حيث هو ذرائعية سوسيولوجية تتموضع في مكان لا زال إلى حد اليوم شاغرا على الرغم من أنه كان له رواد عظام من أمثال باسكال ومؤلفه *الإقليميات* ونيتشه Nietzsche ومؤلفه *المسيح الدجال* وماركس ومؤلفه *الايديولوجية الألمانية*، فهي تهتم بالكشف عن الخصائص الشكلانية الصرفة في الخطابات لتحيط بما تحدثه فيها ظروف إنتاجها وتوزيعها الاجتماعية من مفعول. تتحدث المؤسسة ببلاغة التشييد، والأساليب الشكلانية تبين عن النوايا الكامنة على نحو موضوعي في الإكراهات والمستلزمات التي تفرضها وضعية اجتماعية ما. يضع المحلل أصبعه في نفس الوقت على خصائص الأسلوب الاجتماعية وخصائص الكاتب الاجتماعية. فماركس يتمكن من اكتشاف، وراء مفعول بلاغي ما، المدرسة التي أنتجته بإنتاجها لوضعية واستعدادات الفرد الذي أحدثه، كما تمكن ماركس ونيتشه من معاينة الثوابت التي تكمن في استراتيجيات كهنوتية وذلك انطلاقا من مفعولها البلاغي. وبما أن نفس السبب يخلف عادة نفس المفعول فليس من العجب في شيء أن نجد في الجدال الذي خاضه ماركس ضد شتيرنر Stirner تحاليل

يمكن تطبيقها بحرفيتها على القراءات التي قام بها فرنسيون لماركس نفسه، أو أن الأساليب الأكثر نموذجية للخطابات التي تكون على قدر كبير من الأهمية تتواجد عند فلاسفة متباعدين فيما بينهم في الفضاء النظري كألتوسير Althusser وهيدغر Heidegger، وذلك على اعتبار أنهم يتشاركون حس العلو النظري الذي تتشكل منه صفة الفيلسوف الخاصة به. وليس كذلك من العجب في شيء إذا كانت تحاليل الاستراتيجيات البلاغية التي كان مونتسكيو Montesquieu يعتمدها لجعل بعض الأسطوريات شبه الخاصة تتخذ مظاهر العلوم، تتضمن إحصاء لأساليب توجد بشكل تلقائي في كل العلوم الزائفة سواء منها تلك التي ظهرت في الماضي أو الحاضر.

إلا أنه لتثبيت المنهجية بشكل كامل وتدقيقها يجب الإكثار من دراسة مختلف الحالات[1]، وإبراز على نحو متدرج مبادئ ذرائعية سوسيولوجية.

---

(1) انطلاقا من هذا المنطق يمكن الرجوع إلى نموذج محدد وهو كتاب *التربية العاطفية* حيث يلاحظ بأن عملية التشكيل تنطبق على شكل واحد، ألا وهو بنية الطبقة الحاكمة (أو استحالة تموضع فلوبير Flaubert في هذه البنية)، كما تمت إعادة خلقها من جديد من خلال شكل يخضع لعملية تحديد جديدة مطابقة لقوانين الحقل الأدبي

(cf. P. Bourdieu, « L'invention de la vie d'artiste », *Actes de la recherche en* sciences sociales, 2, mars 1975, pp. 67-94).

وكذلك، التحليل الذي قدم لكتاب *نقد ملكة الحكم* والذي يظهر كيف أن انسجام الخطاب الظاهر يحجب شذرات مشتتة من خطاب مكبوت ومنسجم على نحو موضوعي، حول العالَم الاجتماعي

(cf. P. Bourdieu, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éd. De Minuit, 1981, pp. 565-585).

الفصل الأول

رقابـــة وتشكيـل

أحول. معنى هذه المفردة في النحو: كل ما يظهر من الوهلة الأولى وكأنه يحمل معنى ما ليحدد بعد ذلك معنى آخر مختلفا تماما. وتنطبق خصوصا على الجمل التي تتشكل على نحو يجعلها مزدوجة المعنى إلى حد تصبح معه مضرة بفصاحة النطق. وعليه، فما يجعل جملة ما حولاء هو التنظيم الذي تخضع له المفردات المكونة لها عندما تبدو من الوهلة الأولى في علاقة ما فيما بينها في حين أن العلاقة التي توجد بينها هي في حقيقة الأمر على خلاف ذلك، وعليه فالأشخاص الحُول يبدون من الوهلة الأولى ينظرون في اتجاه ما، في حين أنهم في حقيقة الأمر ينظرون في اتجاه آخر."

(م. بوزي، *الموسوعة المنهجية، النحو والأدب*، الجزء الثاني).

اللغات الخاصة التي تنتجها هيئات المختصين وتعيد إنتاجها من خلال تبديل منسق للغة المشتركة، هي، شأنها في ذلك شأن كل الخطابات، نتاج لعملية *تسوية* بين *مصلحة إبلاغية* و*رقابة* تشكلها بنية الحقل الذي ينتج فيه الخطاب ويتم توزيعه فيه. و"تشكيلة التسوية" هذه، إذا أردنا اقتباس ما يقوله فرويد Freud، تتراوح درجتها من "النجاح" تبعا *للكفاءة الخاصة* بكل منتج وهي نتاج *استراتيجيات تلطيف* تتمثل في عمليتين اثنتين لا يمكن بتاتا الفصل بينهما، ألا وهما

التشكيل والتهذيب، فهذه الاستراتيجيات تسعى إلى تأمين كل ما من شأنه إشباع الرغبة التعبيرية، أي الاندفاع البيولوجي أو الصالح السياسي (بالمفهوم الواسع للكلمة) في حدود بنية *فرص الربح المادي أو الرمزي* الذي تمكن مختلف أشكال الخطاب مختلف المنتجين من الحصول عليه تبعا للموقع الذي يحتلونه في الحقل، أي في بنية توزيع الرأسمال الخاص الذي يوجد في قلب الرهانات المطروحة في هذا الحقل[1].

يجب التعامل بحذر مع استعارة الرقابة، وذلك على اعتبار أن بنية الحقل هي التي تُسير العبارة بتسييرها، وفي نفس الآن، لإمكانية الوصول إلى التعبير وشكل التعبير، وليست هيئة قضائية شكلت خصيصا لتعيين وقمع تجاوزات لما قد يتخذ شكل قانون لغوي. وهذه الرقابة البنيوية تمارس بواسطة مجازاة يمارسها حقل يعمل كسوق تتشكل فيها أسعار مختلف أنواع التعابير وتفرض نفسها على

---

(1) لا يمكن لنا نقل المفاهيم المشكلة في علم النفس التحليلي إلى أرض *السياسة* حيث تكونت، إلا في حالة قبلنا تصور النموذج الفرويدي على أنه حالة متميزة من النموذج العام الذي يجعل من كل تعبير نتيجة لعملية تسوية بين صالح تعبيري وضرورة بنيوية يفرضها حقل يعمل عمله باتخاذه شكل رقابة. القمع الاجتماعي الذي يمارس داخل وحدة عائلية كحقل علاقات قوة من نوع خاص (بنياتها تتغير بتغير الظروف الاجتماعية) يتخذ شكلا خاصا إلى أقصى حد (والذي يتمثل في الإيعاز الخفي والإيحاء) وينطبق على قسم خاص إلى أقصى حد من المصالح وهي الاندفاعات الجنسية: إلا أن التحاليل التي يقدمها فرويد لتركيبة الأحلام ولكل الإيديولوجيات المستعملة لأغراض خاصة تمكن من الحصول على كل الأدوات اللازمة لفهم عمل التخفيف والتشكيل الذي يجري كلما توجب على اندفاع بيولوجي أو اجتماعي ما أن يتعامل مع رقابة اجتماعية ما.

كل منتجي البضائع الرمزية دون استثناء المتحدث الرسمي المرخص له والذي تخضع كلمة السلطة التي تصدر عنه أكثر من سواها، إلى معايير اللياقة الرسمية، وتحكم على أولئك الذين يصبحون مسيطرا عليهم، بحكم المواقع التي يحتلونها، بالاختيار بين الصمت أو الصراحة التي تجر الفضيحة. وهي ليست في حاجة إلى الإفصاح عن نفسها متخذة شكل موانع واضحة مفروضة ومصادق عليها من طرف سلطة مؤسساتية، خاصة وأن الآليات التي تؤمن توزيع الفاعلين بين مختلف المواقع (والتي تبقى متوارية عن الأنظار بفضل ما يحققه مفعولها من نجاحات) تبدو أكثر قدرة على تأمين أن تكون مختلف المواقع يشغلها فاعلون أكفاء يميلون إلى النطق بالخطاب (أو إلى السكوت) الذي يتلاءم والتعريف الموضوعي للموقع (ما يفسر الحيز الذي تتركه دائما الإجراءات المتبعة عند اختيار زملاء عمل لمؤشرات، قد تبدو وكأنها عديمة القيمة، تدل على استعداد لاستعمال أساليب اللياقة). والرقابة تكون كاملة ومتوارية عن الأنظار كلما كان الفاعلون لا ينطقون إلا بما هو مرخص لهم موضوعيا بالنطق به، فهم ليسوا مجبرين على أن يمارسوا رقابة على أنفسهم، على اعتبار أنهم خضعوا للرقابة دفعة واحدة من خلال أشكال إدراك وتعبير مستدمجة تفرض نفسها في كل أشكال التعبير.

ومن جملة أشكال الرقابة الأكثر فاعلية والتي تبقى متوارية عن الأنظار على نحو كبير توجد تلك التي تؤدي إلى إقصاء فاعلين في التواصل وذلك بإقصائهم من المجموعات التي تتكلم أو من الأمكنة التي يمكن الكلام انطلاقا منها بسلطة. لتفسير ما يمكن النطق به في

جماعة ما وما لا يمكن النطق به يجب الأخذ بعين الاعتبار ليس فقط علاقات القوى الرمزية التي تجري فيها والتي تجعل بعض الأفراد غير قادرين على الكلام (النساء على سبيل المثال) أو تدفع بهم إلى استعمال القوة لانتزاع حقهم في الكلام، ولكن كذلك قوانين تكوين الجماعة (مثلا: منطق للإقصاء واعيا كان أم لا واعيا) والتي تعمل كرقابة مسبقة.

وعليه، فالمنتوجات الرمزية تدين بميزاتها الأكثر خصوصية للظروف الاجتماعية التي أُنتجت فيها، وعلى نحو أكثر تدقيقا لموقع المنتج في حقل الإنتاج والذي يحكم في نفس الآن وبوسائط مختلفة، على الصالح التعبيري وشكل وقوة الرقابة المفروضة عليها والكفاءة الكفيلة بالاستجابة إلى هذا الصالح في حدود هذه الإكراهات. تمنع العلاقة *الجدلية* الموجودة بين الصالح التعبيري والرقابة التميز بين الشكل والمضمون عندما يتعلق الأمر بالعمل المنتهي opus operatum، بين ما يقال وبين النحو الذي يقال عليه وحتى النحو الذي يجب أن يفهم عليه. وبما أنها تفرض التشكيل، فالرقابة التي تفرضها بنية الحقل تحدد الشكل -الذي يرغب كل الشكلانيين بدون استثناء انتزاعه من المحددات الاجتماعية- وفي نفس الآن المحتوى الذي لا يمكن فصله عن التعبير المطابق له، فهـــو لا يمكن التفكير فيه (بالمفهوم الحقيقي لهذه المفردة) خارج الأشكال المعروفة والمعايير المعترف بها. وهي تحدد أيضا شكل التلقي، ما يعني إنتاج خطاب فلسفي على الشكل الذي يجب، يكون مزودا بكل الدلالات المتفق عليها (تركيب، مفردات، مراجع، إلخ...) والتي تمكن من التعرف على

الخطابات الفلسفية وتمكن خطابا ما أن يعترف به على أنه خطاب فلسفي[1]، ما يعني إنتاج منتوج يهدف إلى أن يتعامل معه متلقيه طبق الأصول، أي أن يحترم الأشكال التي يتخذها الخطاب، أي أن يتعامل معه *على أنه شكل*، كما نراه على نحو واضح في الأدب. الأعمال الشرعية تمارس عنفا يجعلها بمنأى عن العنف الذي لا يمكن الاستغناء عنه لإدراك الصالح التعبيري والذي لا تعبر عنه إلا على شكل يمكن من إنكاره. فتاريخ الفن والأدب والفلسفة هو خير شاهد على فعالية استراتيجيات التشكيل التي تتيح للأعمال المكرسة أن تفرض معاييرها وطرق الإدراك الخاصة بها، ولا يمكن استثناء "المناهج"، من قبيل التحليل البنيوي أو السميولوجي، التي تدعي أنها تدرس البنيات مستقلة عن الوظائف.

---

(1) ولا شيء يساهم في هذا الأمر أكثر من منزلة "الفيلسوف" والتي يعترف بها لكاتب الخطاب، والدلالات والشارات، من قبيل الشهادات الجامعية، ودور النشر أو بكل بساطة، اسماء علم، والتي تمكن من التعرف على موقعه في السلم التراتبي الفلسفي. ولإدراك أهمية هذا المفعول يكفي لنا أن نتساءل عن النحو الذي ستقرأ عليه الصفحة التي كتبت حول المركز الكهربائي وقنطرة نهر الراين القديمة،
(cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 21-22).
والتي جعلت من كاتبها حسب أحد المعلقين "أول منظر للنضال البيئوي"،
(R. Schérer, *Heidegger*, Paris, Seghers, 1973, p. 5).
لو أنها كانت تحمل توقيع زعيم حركة بيئوية ما أو وزير "جودة الحياة" أو الحروف الأولى لأحد أسماء مجموعات صغيرة يسارية تنتمي لإحدى الثانويات (من البديهي أنه لا يمكن الإقدام على "نسب" ما كُتب إلى أحد هذه الأسماء دون إدخال بعض التعديلات على *الشكل*).

وبناء على ما سبق فالعمل المؤلف يرتبط بحقل خاص ليس من خلال الشكل فقط ولكن كذلك المضمون: لنتخيل ما كان سيقول هيدغر لو اختار شكلا آخر، مثلا شكل الخطاب الفلسفي كما كان يمارس في ألمانيا سنة 1890، أو شكل مقالات العلوم السياسية كما تكتب أيامنا هذه في جامعة ييل أو هارفارد، أو أية جامعة أخرى، سيكون علينا تصور فيلسوف يدعى هيدغر *مستحيل الوجود* (يكون "هائما على وجهه" أو مهاجرا يعيش في ألمانيا سنة 1933) أو حقل إنتاج مستحيل الوجود هو كذلك في ألمانيا التي كان هيدغر حينها يخرج منتوجه فيها. النحو ذاته الذي تتأثر عليه المنتوجات الرمزية بشكل مباشر بالظروف الاجتماعية التي تُنتَج فيها هو الذي تلجأ إليه كذلك لممارسة مفعولها الاجتماعي الخاص بها، أي العنف الرمزي، بمعناه الدقيق، والذي لا يصبح ممكن الاستعمال من طرف ذلك الذي يمارسه والخضوع إليه من طرف ذلك الذي يمارَس عليه إلا على نحو يجعل من المستحيل التعرف عليه من حيث هو كذلك، ما يعني أنه يجب أن يكون معترفا به على أنه شرعي.

بلاغة القطيعة الزائفة

تتميز اللغة الخاصة عن اللغة العلمية بأنها تخفي تبعيتها تحت مظاهر الاستقلالية، وبما أنها غير قادرة على العمل دون مساعدة اللغة العادية، فعليها أن تخلق توهما يوحي بوجود قطيعة تستخدم أساليب تختلف باختلاف الحقول والمواقف والأزمنة. بإمكانها، على سبيل المثال، أن تسعى لاستنساخ الخاصية الأساسية للغة العلمية، ألا وهي

تحديد العناصر بانتمائها إلى أنساق[1]. فالمفردات التي تقترضها العلوم الدقيقة من اللغة العادية لا تأخذ معناها على نحو كامل إلا بدمجها في أنساق مبنية. وهناك اختيار غالبا ما يكون لا مفر منه وهو تفضيل اللجوء إلى مفردة مشتركة بدل استعمال مفردة مستحدثة أو رمز اعتباطي صرف والذي عندما ينطلق من منهجية جيدة يجد تفسيره في هاجس استعمال القدرة على إظهار العلاقات التي تحتويها اللغة بما أنها تشكل ترسبا جماعيا والتي ليس من السهل دائما الانتباه إليها[2]. مفردة *مجموعة* كما ترد عند علماء الرياضيات تمثل رمزا مستقلا

---

(1) "ليس باستطاعة نسق ما أن يعرف بعمق غير أشكاله الأولية ولا أن يتحدث عن أي شيء آخر."

(J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Paris, PUF, nouv. éd., 1962, p. 15).

يذهب باشلار Bachelard في نفس الاتجاه ملاحظا بأن اللغة العلمية تلجأ إلى المزدوجتين للتأشير إلى أن مفردات اللغة العادية واللغة العلمية السابقة والتي مازالت تحتفظ بها أعيد تحديدها من جديد ولا تستمد معناها على نحو كامل إلا من نسق العلاقات النظرية التي تندمج فيها.

(G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953, pp. 216-217).

(2) عندما يُطرح مشكل اللغة في العلوم الاجتماعية فذلك يتم على نحو خاص، هذا على الأقل إذا قبلنا بأنه يجب عليها أن تتجه دائما إلى النشر على أكبر مستوى للنتائج التي تصل إليها، وهذا هو الشرط الذي يجب توفره حتى تتمكن من تخليص العلاقات الاجتماعية من "طابعها التيمي" و"إعادة تملك" العالَم الاجتماعي. فمن البديهي أن استعمال اللغة العادية مهدد بالنكوص إلى المعاني العادية والذي يجر عادة فقدان المعنى الذي يتم فرضه بحكم الاندماج في العلاقات العلمية، واللجوء إلى مفردات مبتكرة أو إلى رموز مجردة يظهر، أفضل مما تقوم به من مجرد "المزدوجتين"، *القطيعة* مع الحس المشترك، إلا أنها تبقى كذلك مهددة بخطر إنتاج قطيعة في إيصال الرؤية العلمية للعالَم الاجتماعي.

تماما بذاته وذلك لأنها محددة كليا بالعمليات والعلاقات التي تحدد حصريا بنيتها وتعطيها كل خصائصها. وفي المقابل، أغلب الاستعمالات الخاصة لهذه المفردة كما تحصيها المعاجم -في فن الرسم، على سبيل المثال، حيث "يشكل تجمع عدة أشخاص في عمل فني وحدة عضوية"، أو في الاقتصاد حين يتعلق الأمر "بمجموعة من الشركات مرتبطة فيما بينها بروابط مختلفة"- لا تتمتع إلا باستقلالية ضعيفة بالنسبة للمعنى الأول ولا يمكن لمن لا يتمكن عمليا من هذا المعنى أن يفهمها. المفردات التي اقترضها هيدغر من اللغة العادية لا تعد ولا تحصى إلا أنها أخضعت لتغيير بواسطة عملية تشكيل تعطي للغة الفلسفية مظهر الاستقلالية وذلك بدمجها، بالتشديد المنسق على التقاربات الشكلية، في *شبكة من العلاقات* تبدو واضحة في الشكل المحسوس للغة وبخلق الاعتقاد بأن كل واحد من عناصر الخطاب تابع للآخرين بصفته مدلولا ودالا في آن واحد. وهكذا نلاحظ بأن مفردة عادية مثل Fürsorge، رعاية، تصبح مرتبطة على نحو محسوس بمجموعة من المفردات تنتمي لنفس الأسرة، Sorge، عناية، Sorgfalt، اهتمام، عناية، Sorglosigkeit، لامبالاة، sorgenvoll، مبالي، besorgt، مهموم، Lebenssorge، هم الحياة، Selbstsorg، عناية بالنفس. اللعب على مفردات منحدرة من نفس الجذر شائع في الأمثال والأقوال المأثورة وكل الحكم، وهي ليست في واقع الأمر الوسيلة الشكلية الأمتن لخلق إحساس بالعلاقة الموجودة إلزاما بين مدلولين ما. الربط عن طريق الجناس الاستهلالي والتسجيع يخلق علاقات تشابه شكلية وصوتية شبه مادية بإمكانها أن تنشأ كذلك تآلفا

ضروريا من الناحية الشكلية كفيلا بالكشف عن العلاقة الخفية التي تربط بين المدلولات، أو كما يحدث في غالب الأحيان، بخلقها فقط باللجوء إلى اللعب على الأشكال، كما هو الشأن، على سبيل المثال، بالنسبة لهيدغر الثاني، Danken = Denken، فكر = شكر، أو تتابع توريات حول Sorge als besorgende Fürsorge، "عناية من حيث هي وكالة رعاية إزاء"، والتي قد تدفع القارئ إلى التنديد بما قد يراه على أنه مجرد شكل من أشكال اللفظية لولا أن تآلف الإشارات المورفولوجية والإحالات الاشتقاقية لم يكونا كفيلين بخلق الوهم بوجود انسجام شامل من حيث الشكل، والمعنى إذن، ومن ثمة، الوهم بإلزامية الخطاب:

Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigenlichkeit dieser selbst

(والحال أن الاعتزام ليس سوى الأصالة التي لا يعنى بها إلا في العناية والتي هي ممكنة بوصفها عناية، من قبل أنها أصالة هذه العناية ذاتها)[1].

تُستخدم كل الموارد الكامنة في اللغة العادية لخلق شعور بوجود رابط من الضرورة بمكان بين كل الدلالات وبأن العلاقة بين الدالات

---

(1) مارتن هيدغر، *الكينونة والزمان*، ترجمة فتحي المسكيني، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ص 529.

والملاحظ أن هيدغر سيتمادى لاحقا في هذا الاتجاه، وكلما ازدادت سلطته يحس بأنه مرخص له على نحو أكبر بأن يلجأ إلى هذه اللفظية الحاسمة التي تعتبر الحد الأقصى لكل الخطابات المرخص لها.

والمدلولات لا تنشأ إلا بواسطة نسق من المفاهيم الفلسفية والمفردات "التقنية" والتي ليست سوى الأشكال التي تتخذها المفردات العادية عندما تخضع إلى عملية ترقية إلى مستوى أسمى (Entdeckung، الكشف وEntdeckheit، الكينونة للإنكشاف) كما أن المفاهيم التقليدية (Dasein، مفردة مشتركة بين هيدغر وياسبرس Jaspers وآخرين) التي تستعمل بعد أن تخضع لتفاوت خفيف الهدف منه هو التشديد على فارق مجازي (أنطولوجي، ميتافزيقي، إلخ...) والمفردات المستحدثة المصاغة من جديد لخلق تمايزات تقدم على أنها غير مدروسة وفي كل الحالات لتخلق الإحساس بالتجاوز الجذري (الوجوداني والوجودي والزمني، Zeilich، و temporal، وهذا التناقض لا يقوم بأية وظيفة فعلية في كتاب *الكينونة والزمان*).

ينتج التشكيل الوهم بالنسقية، كما أنه يلجأ إلى هذه الأخيرة وإلى ما تحدثه من قطيعة بين اللغة المتخصصة واللغة العادية، لإنتاج وهم باستقلالية النسق. بمجرد ما تندمج مفردة رعاية Fürsorge في شبكة من المفردات متشابهة من الناحية المورفولوجية ومتقاربة من الناحية الاشتقاقيـة وتدخل من خلالها في حبكة المفردات الهيدغرية، تفرغ من معناها الأول والذي يكشف عن نفسه دون لبس في تعبير Sozialfürsorge، الرعاية الاجتماعية. فهو يتحول ويغير ملامحه ويفقد هويته الاجتماعية ومدلوله العادي ليكتسب مدلولا آخر ملتويا (تفي به تقريبا مفردة تفويض procuration عندما تأخذ بمفهومها الاشتقاقي). وهكذا يصبح بإمكان التوهم الاجتماعي المتعلق بالرعاية (الاجتماعية)، رمز "دولة الرفاه" أو "دولة المساعدة" التي يندد بها

كل من كارل شميت Carl Schmitt وإيرنست يونغر Ernst Jünger بلغة أقل تلطيفا، أن يعبر عن نفسه في الخطاب الشرعي (توجد Sorge وFürsorge في قلب نظرية الزمنية) ولكن يتخذ شكلا بحيث أنه لا يظهر فيه، لا يوجد فيه.

كما أن الإدماج في نسق اللغة الفلسفية من شأنه تسهيل عملية *الإنكار* للمدلول الأول، المدلول ذاته الذي تحمله المفردة المحظورة طالما أحالت إلى نسق اللغة العادية والذي يبقى رسميا خارج النسق الواضح ولم يعد له مكان للتصرف سوى الخفاء. الإنكار هو المبدأ المؤسس للعب المزدوج الذي لم يعد ممكنا إلا بفضل المعلومة المزدوجة الصادرة عن كل عنصر من عناصر الخطاب الذي يتم تحديده دائما وفي نفس الآن بانتمائه إلى نسقين، نسق اللهجة الفلسفية الخاصة الظاهر ونسق اللغة العادية الخفي.

إخضاع الصالح التعبيري لعملية التحويل الضرورية لإدخاله في مجال ما يمكن أن يقال في حقل معين وتخليصه من ربقة ما لا يقال وما لا يسمى، لا يعني فقط وضع مفردة مكان أخرى، مفردة مقبولة مكان مفردة محظورة. فهذا الشكل المبدئي من أشكال التلطيف يخفي شكلا آخر أكثر مكرا وهو الذي يمكن من استعمال الخاصية الجوهرية للغة، أي أولوية العلاقة على العناصر والشكل على المحتوى، طبق التعارض السوسوري، لإخفاء العناصر المكبوتة وذلك بإدماجها في شبكة من العلاقات كفيلة بتغيير *قيمتها* دون المساس ب"جوهرها"[(1)]. اللغات

(1) وما يتعلق به الأمر هنا هو إحدى استراتيجيات اللياقة التلقائية التي لا يمكن لها تحييد ما قد يتضمنه أمر أو سؤال من عناصر شرسة أو متكبرة أو غير لائقة إلا =

المتخصصة وحدها، كما ينتجها المختصون الراغبون بوضوح في التوصل إلى النسقية، تمكن عملية الإخفاء بواسطة التشكيل من إحداث مفعولها بشكل أقوى. في هذه الحالة، كما هو الشأن بالنسبة لكل حالات التمويه باللجوء إلى الشكل، الشكل الجيد، والتي تهتم نظرية الغيشتالت Gestalttheorie بدراستها، فالمدلولات المحظورة المعروفة نظريا، تبقى عمليا في حكم المجهول، فهي حاضرة كمادة ومتوارية، كما قد يحصل للوجوه، خلف الأغصان، غائبة كشكل، غائبة عن الشكل. الهدف من التعابير هو في نفس الآن الحجب والكشف *للتجارب البدائية كما تعاش في العالَم الاجتماعي والتوهمات الاجتماعية* التي تعتبر مبدأها الأصلي، وذلك على اعتبار أنها تقولها قائلة، من خلال النحو الذي تعتمده للقول، بأنها لا تقولها. لا يمكن لها أن تعلن عنها إلا على نحو يجعل من الصعب التعرف عليها وذلك لأنه يستحيل عليها أن تتعرف عن نفسها وأن تعبر عن نفسها في نفس الوقت. وبما أن الجوهر البدائي يخضع للمعايير المضمرة أو الجلية التي يحددها حقل ما فهو يذوب، إذا جاز هذا التعبير، في الشكل. فهي بتشكيل ذاتها وحرصها على الشكل، تصبح شكلا ويصبح، من ثمة، من العبثي البحث عن مركز هذه الدائرة في مجموعة الصور والمفردات المفتاحية، فهو في كل مكان كما أنه لا يوجد في أي مكان. وعملية التشكيل هذه هي في نفس الآن تحويل واستحالة، والجوهر المدلول عليه هو الشكل الدال الذي يتحقق من خلاله.

= بإدماجه في مجموعة من الظواهر الرمزية، لغوية كانت أم لا، الهدف منها هو حجب المدلول الخام للعناصر عندما تؤخذ بمعزل عن الباقي.

وانطلاقا من عملية التشكيل هذه يصبح من العادل ومن المجحف في نفس الآن اختزال *عملية الانكار* في ما تنكره، في التوهم الاجتماعي الذي يعتبر مبدأها الأصلي. وبما أن "Aufhebung (إنكار) الكبت"، حسب الاستعمال الفرويدي لهذه المفردة الهيغلية، ينفي ويحتفظ في نفس الوقت بالكبت والمكبوت، فهو يمكن من جمع الأرباح وتراكمها: الربح الناتج عن القول والربح الناتج عن نفي ما قيل من خلال النحو الذي قيل عليه. من الواضح أن التعارض الموجود بين Eigentlichkeit، أي "الأصالة"، وUneigentlichkeit "اللاأصالة"، "حالتا الكينونة-هنا القطبيتين"، كما يقول هيدغر، واللتان تذهب كل القراءات بما فيها تلك الملتزمة بصرامة بالنص، إلى أنهما محورا كل إنتاج [هيدغر]، ليس سوى شكل خاص وخفي على نحو متميز للتعارض العام الموجود بين "النخبة" و"العامة". وبما أته مستبد ("استبداد الهُم") ومُحـقّق (الهُم يتدخل في كل شيء) ويعمل على التسوية، ف"الهُم"، das Man (الرجل الغرير) و"العام" يتهرب من المسؤولية ويتخلى عن حريته ويسلم نفسه كليا للتفاهة والبساطة، وباختصار فهو يتصـرف وكأنه لا يحيا إلا بمساعدة الغير، ويحتاج، كشخص لامسؤول، إلى العيش على حساب المجتمع. قد يكون من المفيد القيام بجرد، في كل هذه الفقرة على طولها والتي توالت التعقيبات عليها بالمئات[1]، للأفكار الشائعة في وسط الأرستقراطاوية الجامعية المشبعة بالمواقف الشائعة topoi كما تظهر في الساحة العمومية agora كنقيض لـ scholé دراسة - وترفيه: النفور من

---

(1) *الكينونة والزمان*، صص 254-255.

الإحصائيات ("ثيمة" المعدل)، رمز كل عمليات "التسوية" التي تهدد "الشخص" [في وجوده] (والتي تحمل هنا اسم *دازاين*) وخصائصه الأكثر قيمة، "الأصالة" و"الكتمان". يمكن اعتبار الحقد اتجاه كل القوى "الساعية للتسوية" ("للجمع في حشد واحد"، كما يقول البعض) وعلى رأسها الحقد اتجاه الإيديولوجيات المنادية بالمساواة والتي تهدد ما لم يستطع الأفراد الحصول عليه إلا بعد جهد جهيد ("ما لم يتم الحصول عليه إلا بعد جهد جهيد")، أي الثقافة، الرأسمال الخاص بالمثقف الذي يعتبر ابنا لأعماله، والمشجعة على "التفاهة" و"الاستسهال" المعروفتين لدى "العامة"؛ التمرد على آليات اجتماعية كتلك المتعلقة بالرأي، العدو التاريخي للفلاسفة، والتي ترجع باستمرار من خلال اللعب على مفردتي öffentlicht وÖffentlichkeint، "الرأي العام" و"الجمهور"، وبالحرف الواحد ضد كل ما يُرمز إليه "بالرعاية الاجتماعية" والديمقراطية والأحزاب والعطل المدفوعة الأجر (مساس بحق احتكار الترفيه والتجول في الغابة قصد التأمل) و"الثقافة الجماهيرية"، والتلفزة وكتب أفلاطون في طبعات الجيب[1].

---

(1) عندما كنت أكتب هذه السطور لم يكن بإمكاني استرجاع على نحو دقيق الفقرة من المقالة المتعلقة ب"تجاوز الميتافيزيقا" (1936-1946) والمكرسة لأحد جوانب هيمنة "التقنية" وهو "التوجيهية الأدبية": "إذا انطلقنا من عمليات التنظيم قصد التجهيز سنجد بأن الاحتياجات الإنسانية الأولية تخضع للتنظيم ذاته الذي تخضع له الاحتياجات المتعلقة بالكتب الترفيهية أو بالشعر والتي تتم صناعتها بحيث لا يحظى الشاعر بأية أهمية تذكر بالنسبة للعامل المبتدئ المكلف بالتسفير، والذي يعمل على تسفير الكتب لإرسالها إلى *مكتبات الشركات*، والذي عليه، بالتالي، أن يذهب للبحث عن الورق المقوى الذي يُحتاج إليه في القسم المخصص لحفظه." (خط التشديد مني)
M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 110).

سيعيد هيدغر صياغة ما قاله هنا على نحو أفضل في أسلوبه *الكهنوتي* الفريد، عندما سيكون عليه في دراسته التي تحمل عنوان "مدخل إلى الميتافيزيقا" والتي ترجع إلى سنة 1935، أن يبين كيف أن انتصار الروح العلمية - التقنية في الحضارة الغربية بلغ منتهاه وترجم على أرض الواقع "بهروب الآلهة وتقويض الأرض وذوبان الفرد في المجموعة وإعطاء الأفضلية للتفاهة[1]".

(die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen).

ويبقى من الواضح بأن التعارض الموجود بين المتميز والسوقي قد يتخذ أشكالا تافهة لدى عقول متميزة على نحو فلسفي. تميز الأرستقراطاوية الجامعية داخل الأرستقراطاوية بين أشكال متميزة وأشكال سوقية. وحس التمييز الفلسفي هذا[2] هو الذي جعل خصوم هيدغر يبحثون دون طائل في كتاباته، بما فيها السياسية، عن أطروحات تعبر دون التباس عن ميول نازية، كما أنه جعل أنصاره يبحثون هم كذلك دون التوصل إلى نتيجة تذكر عن حجج للدفاع عن رغبة ما في الابتعاد عن الأشكال الأكثر وضوحا في تعبيرها عن احتقار للعامة[3].

---

(1) من بين الأعراض المعبرة عن هذه النزعة الأرستقراطاوية الطابع التحقيري الذي تحمله النعوت التي تستعمل للتحدث عن كل ما ينتمي إلى مرحلة ما قبل الفلسفة، من قبيل "لا أصيل"، "سوقي"، "يومي"، "عمومي"، إلخ...

(2) سيكون من المفيد القيام بعملية جرد منسقة لكل الرموز التي يستعملها الخطاب الفلسفي ليعلن عن المكانة المرتفعة التي يتمتع بها بصفته خطاب مسيطر.

(3) تجدر الإشارة هنا إلى التعقيبات حول البيولوجاوية الواردة في
M. Heidegger, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1961, spécialement t. II, p. 247.

لا يمكن للتعارض الذي يجوز لنا نعته ب"البدائي" -بالمفهوم المزدوج لهذه المفردة- أن يجري في أعمال [هيدغر] إلا بالشكل النهائي الذي دخل عليه والذي سيتحول باستمرار ما استمر النسق في تطوره القار، وذلك ليتخذ أشكالا جديدة ولكنها متسامية باستمرار.

وتجدر الإشارة إلى أن عملية التشكيل هي في حد ذاتها عملية تنبيه، وذلك على اعتبار أنها تشير بتعاليها إلى المسافة التي تفصلها عن كل أشكال التحديد، سواء تعلق الأمر بالمفاهيم المنتهية ب "ية" والتي تختزل وحدة الفكرة غير القابلة للاختزال في وحدة الطبقات المنطقية؛ كما أنها تشير كذلك إلى المسافة التي تفصلها عن كل أشكال الحتمية، وعلى وجه خاص بالطبع، الحتمية الاجتماعية التي تختزل فردانية المفكرين، والتي لا يمكن أبدا إيجاد بدائل لها، في تفاهات من قبيل [الانتماء] إلى طبقة (اجتماعية). وهذه المسافة، وهذا *الفرق* يتم تعيينه بشكل واضح في قلب الخطاب الفلسفي حيث يتخذ شكل *تعارض* بين الأنطولوجي والأنطيقي (أو الأنثروبولوجي) وهو الذي يمكن الخطاب الذي خضع مسبقا لعملية تلطيف من التوفر على دفاع آخر صعب الاختراق لا يمكن كشفه، وذلك على اعتبار أن كل مفردة تحمل آثارا لا تمحى من *القطيعة* التي توجد بين المعنى الأنطولوجي الأصيل والمعنى العادي والمبتذل الذي يتضمنه الجوهر الدال، وذلك بواسطة الألاعيب الفونولوجية والتي كثر المقلدون لها في وقت لاحق (وجوداني/ وجودي). ومن ثمة يصبح بإمكان اللعب المزدوج على مفردات منشطرة أن يمتد على نحو طبيعي من خلال التحذيرات من القراءات "المبتذلة" أو "الأنثروبولوجية" على نحو "مبتذل"،

والتي من شأنها أن تلقي أضواء كاشفة على المدلولات التي تم إنكارها وليس نفيها، والتي قضت *عملية التسامي الفلسفية* [التي خضعت لها] أن تبقى حاضرة/ غائبة أي موجودة على نحو شبحي: "إن مصطلح ”الانشغال“ إما له بديا دلالته قبل العلمية ويمكن أن تعني: حقق أمرا، أنجز، ”صفى“. وقد يمكن للعبارة أن تعني: انشغل بأمر ما في معنى ”تزود شيئا ما“. فضلا عن ذلك نحن نستعمل العبارة أيضا ضمن صيغة مخصوصة: ”يشغلني أن يفشل المشروع“. يعني انشغل ههنا شيئا من قبيل خشي. *في مقابل هذه الدلالات قبل العلمية والأنطيقية* سوف *تستعمل عبارة ”الانشغال“ ضمن المبحث الحالي بوصفها مصطلحا أنطولوجيا* (*وجودانيا*) لنعت الكينونة التي من شأن كينونة - في- العالم ممكنة. لذلك لم يختر اللفظ من أجل أن الدازاين بوجه ما هو في أول أمره وفي شطر واسع منه اقتصادي و”عملي“ بل من أجل أن كينونة الدازاين ذاتها إنما يجب أن تجعل منظورة بوصفها *عناية*. وهذه العبارة ينبغي أن تدرك بدورها بوصفها *مفهوما بنيويا أنطولوجيا* [...]. *وليس للعبارة أية صلة* ب”العناء“ و”كسوف البال“ و”هموم الحياة“، التي يجدها كل دازاين من نفسه على صعيد أنطقي[1]."

---

(1) *الكينونة والزمان*، صص 135-136.
كان بإمكان تحذيرات من هذا القبيل أن تثير شكوك القارئ الفرنسي لولا أن ظروف التلقي قلصت حظوظه للانتباه إلى المعاني الإيحائية الخفية التي يرفضها هيدغر مسبقا (خاصة وأن الترجمات لا تتردد في "التشطيب" عليها على نحو منسق باسم القطيعة بين الأنطيقي والأنطولوجي). وفعلا، فبالإضافة إلى العوائق التي تضعها أمام التحليل كتابات ناتجة عن استراتيجيات تلطيف بهذا المستوى من الوعي والنسقية تجب الإشارة إلى التأثير السيئ الذي يتركه كل من عملية التصدير للمنتوجات=

وهكذا يصبح بإمكان عملية فرض قطيعة على نحو جازم بين معرفة مقدسة ومعرفة مبتدئة، قطيعة تحرك طموحات المختصين الرامية إلى احتكار معرفة أو ممارسة مقدسة وذلك بجعل الآخرين يبدون على أنهم *مبتدئين*، تتخذ شكلا جديدا. فهي حاضرة في كل مكان وتجعل المفردات تنقسم على نفسها، إن جاز التعبير، بحيث أنها تجعلها تقول بأنها لا تدل عما يبدو أنها تدل عليه، وتطعيمها بمسافة تفرق بين المعاني "الأصيلة" والمعاني "المبتذلة" أو "الساذجة"(1)، وذلك باللجوء إلى المزدوجتين وإلى تغيير حتى الجوهر الدال أو بربط [المفردات] على نحو اشتقاقي أو فونولوجي بمجموعة مفردات. نزع

= الثقافية وغياب كل الدلالات الخفية المتعلقة بالانتماء الاجتماعي والسياسي ولكل العلامات، التي نادرا ما تكون جلية، الدالة على الأهمية الاجتماعية للخطاب والموقع، من الناحية النظرية، الذي يشغله مؤلفه، أي باختصار لكل التفاصيل المتناهية الصغر التي يضمها الخطاب والتي تنطلي في المقام الأول على القارئ باللغة الأصلية وإن كان بإمكانه الانتباه في حالة توفره على تقنيات الموضعة. نذكر، على سبيل المثال كل الإيحاءات "الإدارية" التي تمكن أدورنو Adorno
(*Jargon der Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie*, Francfurt, Suhrkamp, 1964, pp. 66-70).
من اكتشافها مخبأة تحت مفردات "وجودانية"، من قبيل "ملاقاة" (begengungI)، الصيانة، أو تحت المفردتين Auftrag (المهمة)، وAnliegen الملتبسة إلى أقصى حد، فهي قد تعني موضوع طلب إداري وقد تعني رغبة عارمة، ولقد سبق لريلك Rilke وأن استعملهما على نحو خارج عن المعتاد.

(1) وهذا المنطق يمكننا من فهم الاستعمالات التي نجدها في أشكال أخرى من هذه النبوءة الكهنوتية لتعبير "قطيعة ابستيمولوجية"، والتي تصبح نوعا من مرور شروعي يتم الإقدام عليه مرة واحدة وعلى نحو نهائي عبر الحدود المرسومة بشكل نهائي بين العلم والإيديولوجيا.

المصداقية عن المدلولات الأولى والتي تبقى سارية كدعامة خفية لعدد من العلاقات المشكلة للنسق الظاهر يمكن من إنزال اللعب المزدوج، إن جاز التعبير، ليصبح من الدرجة الثانية. وبالفعل، فعلى الرغم من اللعنة التي تلاحقها فهذه المدلولات التي سبق وخضعت لعملية إنكار تتمكن دائما من القيام بوظيفة فلسفية وذلك على اعتبار أنها تلعب على الأقل دور إحالة سلبية من الإمكان الارتكاز عليها للتأشير على المسافة الفلسفية، "الفرق الأنطولوجي" الذي يميز بين "الأنطولوجي" و"الأنطيقي"، أي بين العارف والمبتدئ المسؤول الوحيد بحكم جهله أو شذوذه عن الذنب الذي يقترفه بذكره للمدلولات المبتذلة. الاستعمال على نحو مختلف للمفردات التي يستعملها الكل وإعادة تفعيل الحقائق الدقيقة، الكلمات الأم etumon والتي يحكم عليها الاستعمال العادي بأن تُترك جانبا، يعني جعل اللجوء إلى علاقة صحيحة بالمفردات المبدأ المحدد لنجاح أو فشل الكيمياء الفيلولوجية-الفلسفية: "عندما يفشل كيميائي، لا يحمل معرفة بالكيمياء لا في قلبه ولا في روحه، في تجاربه، فذلك لا يعني فقط أنه يستعمل عناصر فظة ولكن، وهذا هو الأهم، أنه يفكر ب *الخصائص* المشتركة لهذه العناصر الفظة وليس بما تحمله العناصر المثالية من *فضائل*. وهكذا بمجرد أن تتم الازدواجية الكاملة والمطلقة نجد أنفسنا في قلب تجربة *المثالية*[1]." واللغة هي كذلك تحمل عناصر دقيقة تصبح حرة للظهور بفضل الدقة الفيلولوجية-الفلسفية، كما هو الشأن بالنسبة للازدواجية النحوية للمفردة اليونانية *on* والتي

(1) G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1963, p. 59.

تعتبر في آن واحد اسما وشكلا فعليا ما دفع بهيدغر إلى القول: "ما الذي يتم تقديمه على هذا النحو يبدو من الوهلة الأولى على أنه دقة نحوية، في حين أن الأمر يتعلق في الواقع بلغز الكينونة[1]."

ثقتنا في فعالية الإنكار الفلسفي قد تدفعنا إلى حد استدعاء المدلولات الممنوعة والجني بذلك لربح إضافي بوسعنا الحصول عليه بفضل ما يحدثه رجوع *المكبوت* من قلب كامل للعلاقة الموجودة بين النسق الظاهر والنسق الخفي. فمن المستحيل عدم الانتباه إلى أن ما يدل على قوة "الفكر الجوهري" هو قدرته على جعل الكينونة تحمل حقائق من العرضية بمكان كـ"الضمان الاجتماعي" ولا تليق بالمستوى الفكري [للسياق] بحيث يجب وضعها بين مزدوجتين[2]. وعليه ففي هذا "العالم المقلوب" حيث لا يكون الحدث سوى تجسيدا ل"الجوهر"، يصبح الأساس مبنيا فوق ما يُبنى عليه[3]. "إن ''الرعاية'' من حيث هي

(1) M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 281.

(2) يمكن سوق نموذج آخر كاريكاتوري على نحو *خاص*، للاستدلال على القوة العظمى التي يتمتع بها "الفكر الجوهري" نجده في المحاضرة التي ألقاها [هيدغر] سنة 1951 تحت عنوان "البناء، السكن، التفكير" (*مقالات ومحاضرات*، ص 193) حيث أن أزمة السكن تصبح "متجاوزة" لتحل محلها أزمة المعنى الأنطولوجي ل"السكن".

(3) وهذه الفاعلية تمثل نموذجا "فلسفيا" محضا وهي مهيأة لأن تُنتج إلى ما لا نهاية في كل اللقاءات التي تجمع بين "الفلاسفة" و"المبتدئين"، وعلى نحو خاص المختصين في المجالات الوضعية الذين يميلون إلى قبول التراتبية الاجتماعية لمختلف أشكال الشرعية والتي تمكن الفيلسوف من احتلال وضعية *المطاف الأخير*، التي توجد في آن واحد في القمة و"الأساس". وهذه =

رعاية اجتماعية واقعانية *مثلا* إنما تتأسس ضمن هيئة الكينونة الخاصة بالدازاين من جهة ما هو كينونة-معا. وما يجعلها أمرا عاجلا على نحو واقعاني يكمن في أن الدازاين يقف بادئ الأمر وعلى الأغلب في نطاق الضروب الناقصة من الرعاية[1]." وهذه الإحالة الصارخة والخفية، الخفية من فرط طابعها الصارخ، من الجرأة بحيث أنها تساهم في حجب ما يلي وهو *أننا لم نتوقف أبدا عن الحديث عن الرعاية الاجتماعية* طوال مؤلف مكرس *على نحو* رسمي لإحدى الخصائص الأنطولوجية للكينونة-هنا ذات "الاحتياجات الواقعانية" (ما يعني، عادية، مبتذلة، تافهة) إلى مساعدة ليست سوى ظاهرة حادثية. " لماذا تكذب علي وتقول لي أنك ذاهب إلى كراكوف لأعتقد بأنك ذاهب إلى لفيف، في حين أنك ذاهب فعلا إلى كراكوف[2]؟"، هذا المثال يبين على نحو كامل منظومة الرسالة المسروقة التي يلجأ لاكان Lacan إلى هذه الحكاية لتجسيدها[3]. يميل هيدغر إلى التصريح بما يفعل فعلا

= "الضربة" ذات الطابع الأستاذي تستخدم على أحسن وجه في الاستعمالات "ذات الطابع المُحاضري" وذلك على اعتبار أن النص الفلسفي الناتج عن عملية *تبطين* سيخضع لعملية *تطهير* من خلال عملية التعليق التي لا يمكن التخلي عنها بالنظر إلى طابعها الباطني والتي تحدث تأثيرا على النحو الأفضل من خلال التجسيدات (الزائفة) والمناقضة للقطيعة (الزائفة) لعمليات تفعيل المعنى الأول الذي سبق وخضعت لعملية تلطيف وتبطين، وعملية التفعيل هذه تكون مرفقة بإعادة إنتاج *للتحذيرات* ("هذا مجرد مثال") الهدف منها هو الحفاظ على المسافة الأولية.

(1) هيدغر، *الكينونة والزمان*، ص 245. (بتصرف)

(2) من النماذج التي اعتمد عليها فرويد في كتابه *النكتة وعلاقتها باللاوعي*. (المترجم)

(3) J. Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966, pp. 11-61.

لجعل الغير يعتقد بأنه لا يفعل فعلا ما لم يتوقف أبدا عن فعله. فلا مجال للشك في أن الرعاية الاجتماعية هي التي "تنشغل" بالمعوزين و"بدلا عنهم"، ما يمكن المعوزين من عدم الانشغال بأنفسهم وبأن يبيحوا لأنفسهم السقوط في اللامبالاة و"الاستسهال" و"الاستخفاف"، كما أن *الرعاية* الفلسفية، نسخة متسامية للأولى، تزيل عن كاهل الدازاين الهَم، أو حسب ما يقول سارتر Sartre (أو كما كان بإمكانه أن يقوله) سنة 1943، تحرر فردانية الحرية، موجهة إياها باتجاه "سوء النية" و"روح الجدية" المرتبطة بالوجود "اللاأصيل". "كذا شأن الهُم (أي أولئك الذين تركوا أنفسهم *لعناية* الآخرين) أن *يخفف العبء* عن كل دازاين ضمن يوميته. وليس ذلك فحسب؛ فبهذا التخفيف لعبء الكينونة يوافق الهُم من الدازاين هوى، بقدر ما يسري فيه داعي الاستخفاف والاستسهال. ومن أجل أن الهم بتخفيف عبء الكينونة موافق لهوى كل دازاين على الدوام، فهو يبقي على هيمنته العنيدة ويثبتها[1]".

التلاعب بأشكال اللغة المحسوسة لا يصل إلى أقصى درجات اكتماله عندما يكون يتعلق بمفردات منعزلة، ولكن بأزواج مفردات، أي بالعلاقات بين مصطلحات متناقضة. وبخلاف التلاعبات اللفظية الفلسفية المبنية على السجع والجناس الاستهلالي فالتلاعبات اللفظية "القطبية" التي توجه وتنظم بعمق الفكر تتلاعب بالأشكال النحوية

(1) هيدغر، المصدر السابق، ص 255. بما أن الأسلوب "الفلسفي" الهيدغري يتشكل من مجموعة صغيرة من عناصر مؤثرة تُكرر إلى ما لا نهاية، فلقد فضلنا الإمساك بها كما ترد في نفس الفقرة المتعلقة بالعناية، حيث توجد متمركزة ويصبح من الواجب إعادة قراءتها دفعة واحدة لملاحظة كيف أنها تتمفصل عمليا في نفس الخطاب.

من حيث هي أشكال محسوسة وأشكال تصنيفية في آن واحد. هذه الأشكال الشاملة التي تؤلف بين مستلزمات الصوت والمعنى المستقلة من خلال معجزة التعابير اللازمة على نحو مضاعف، ما هي سوى الأشكال المتحولة لمواد لغوية مطعمة مسبقا بعناصر سياسية، ما يعني أنها مطعمة طبق مبادئ تعارض سياسية على نحو موضوعي، مطبوعة ومحفوظة داخل اللغة العادية. ولا يمكن تفسير شغف كل اللغات العالِمة ب*التفكير عبر أزواج* إلا على هذا النحو. فالممنوع والمكبوت في هذه الحالة ليست المصطلحات المحظورة المأخوذة بمعزل عن الباقي ولكن علاقات التعارض الموجودة بين المفردات والتي تحيل دائما إلى علاقات التعارض التي توجد بين جماعات اجتماعية[1].

ليست اللغة العادية مجرد خزينة لا قاع لها تُملأ إلى ما لا نهاية بأشكال محسوسة جاهزة لأن تستعمل في الألاعيب الشعرية والفلسفية أو، كما هو الشأن بالنسبة لهيدغر المتأخر وأتباعه، في مختلف

---

(1) كما هو الشأن بالنسبة للأزواج المتعارضة التي لا تحصى والتي ابتدعها علماء الإثنولوجيا والسوسيولوجيا لتبرير التمييز المطبق عمليا بين المجتمعات التي يجب أن تدرس انطلاقا من الإثنولوجيا وتلك التي يجب أن تدرس انطلاقا من السوسيولوجيا: "مجموعة"/ "مجتمع"، شعبي folk/ حضري urban، تقليدي/ معاصر، مجتمعات باردة/ مجتمعات حارة، إلخ...، والتي تشكل بامتياز النماذج المجسدة لسلسلة التعارضات المتوازية واللامتناهية بطبيعتها، وذلك على اعتبار أن كل تعارض خاص يحمل جانبا جزئيا من التعارض الأساسي، العديد والمتعدد التأويلات والمقارنات، الموجود بين المجتمعات الطبقية والمجتمعات التي لا تعرف الطبقات ويمكنها من التعبير عن نفسها على نحو يجعلها موافقة للمواضعات والأعراف التي تتغير من حقل لآخر وباختلاف الحالات التي يوجد عليها الحقل الواحد، ما يعني تقريبا إلى ما لا نهاية.

التداعيات الحرة بالشكل الذي كان نيتشه يسميه "شعرا مفهوميا" Begriffsdichtung والذي يمكن اعتباره هو الآخر على أنه خزينة لمختلف أشكال تصورات العالَم الاجتماعي وللأفكار الشائعة والتي تشمل مبادئ رؤية العالَم الاجتماعي المشتركة بين أفراد جماعة ما (جرماني/ لاتيني *welsch*، عادي/ متميز، بسيط/ معقد، قروي/ حضري، إلخ...). لا يمكن تسمية وإدراك بنية العلاقات الطبقية إلا من خلال أشكال تصنيفية، وفي حالة كون هذه الأشكال من النوع الذي يوجد في اللغة العادية فهي لا تكون أبدا مستقلة عن هذه البنية (وهذا ما لا ينتبه إليه المنهجيون الإثنولوجيون وكل المحللين *الشكلانيين* لهذه الأشكال). فعلى الرغم من أنه بإمكان التعارضات "الموسومة" اجتماعيا (مبتذل/ متميز) أن تحمل مدلولات قابلة للتغير حسب المستعملين والاستعمالات، يمكن التعامل مع اللغة العادية، من حيث هي نتاج مجهود متراكم بذله الفكر تحت سيطرة علاقات القوة بين الطبقات، وبالأحرى مع اللغة العالِمة الناتجة عن حقول تحت سيطرة مصالح وقيم الطبقات المسيطرة، على أنها إيديولوجية ابتدائية جاهزة "على نحو طبيعي" لاستعمالات مطابقة لقيم ومصالح الأفراد المسيطرين[1]. والملاحظ أنه في حين أن عمل التلطيف بشكله العادي، كما نلاحظه مثلا في "العلوم السياسية"، والذي يقتضي وضع مفردة بدل أخرى أو التحييد على نحو جلي للمدلول العادي لمفردة موسومة بقوة بتنبيهات

---

(1) من البديهي القول إن اللغة تمنح للألاعيب الإيديولوجية إمكانات أخرى غير تلك التي يستغلها هيدغر. وهكذا يصبح بالإمكان ملاحظة كيف أن اللغة الخاصة بالسياسيين تستغل على نحو خاص الغموض وسوء التفاهم الناتج عن تعددية الاستعمالات الطبقية أو الاستعمالات الخاصة (المرتبطة بالحقول المختصة).

واضحة (القوسان على سبيل المثال) أو تحديدات مميزة، فإن هيدغر يلجأ إلى أسلوب أكثر تعقيدا بكثير، وذلك على اعتبار أنه يستعمل المفردات العادية في سياق بحيث يتطلب استعمالها اللجوء إلى تلاعب مستمر بمختلف معاني المفردات، ومن ثمة فهو يتطلب قراءة فيلولوجية ومتعددة الأصوات كفيلة باستدعاء المعنى العادي، وهو بذلك يحكم على هذا المعنى بإيحاءاته التحقيرية بأن يبقى رسميا مكبوتا في المجال الخاص بالفهم المبتذل و"الأنثروبولوجي" على نحو مبتذل[1].

الخيال الفلسفي، كالفكر الأسطوري، يكون سعيدا عندما يلاحظ بأن العلاقة اللغوية الصرفة التي يتأكد وجودها بالتماثل الصوتي تتطابق مع علاقة معنى ويصبح بإمكانها التلاعب بالأشكال النحوية التي هي في نفس الآن أشكالا تصنيفية على نحو إلزامي، كما هو الشأن بالنسبة للتعبير Vom Wesen der Wahrheit. فالتعارض الموجود بين "الجوهر" (Wesen) و"اللاجوهر" أو "التجريد من الجوهر" (Un-wesen) يتضاعف بتعارض مخفي يُذكر ويُرفض في الآن ذاته، بين النظام -نوع من المصطلح-الشبح- و*الفوضى*، المفردة التي تحمل أحد المعاني الممكنة لمفردة Un-wesen. والتعارضات المتوازية - وهي نسخ ملطفة على نحو غير متساو لبعض التعارضات "القطبية" القابلة لأن تختزل بعضها في بعض على نحو فظ والتي تضم أعمال

(1) رب معترض على هذه التحليلات قد يقول بأنها لا تؤدي، في جزء منها، إلا إلى الكشف عن خصائص تتعلق بالاستعمال الهيدغري للغة والتي لا يتردد هيدغر نفسه في تبنيها بشكل واضح، وهذا على الأقل، في كتاباته الأخيرة، فهذه الاعترافات الزائفة تندمج، كما سنحـــاول تبيانه في وقت لاحق، في إجرائي selbstbehauptung و selbstinterpretation اللذين يكرس لهما هيدغر الثاني كل أعماله.

هيدغر التي ظهرت في مرحلة لاحقة عن "الانقلاب" نماذج لها لا تعد ولا تحصى- تشدد، على نحو متسام ومن الشمولية في تطبيقاته بحيث أنه يصبح من الصعب التعرف عليه (كتعارض الأنطيقي والأنطولوجي)، على التعارض الأصلي المحظور مانحة إياه طابعا مطلقا، وذلك بتسجيله في الكينونة (فاعلية الأنطلجة) وتنفيه في نفس الآن على نحو رمزي، وذلك باختزال إحدى التعارضات الحاسمة والمطلقة والشاملة في تعارض آخر ثانوي، أي سطحي وجزئي، من الممكن أن يكون مشتقا منها، وحتى في أحد طرفَي تعارض ثانوي يكون قابلا للتلاعب (مفردة Un-wesen، في المثال المذكور أعلاه)، أو باستعمال استراتيجية لا تنفي سابقتها وتقتضي بكل بساطة نفي التعارض الأصلي وذلك بإضفاء طابع شمولية زائف على أحد طرفَي العلاقة، كما هو الشأن عندما نقوم بدمج "الوهن" و"العجز" (Ohn-macht) في شمولية الدازاين، ما يشكل أحد أشكال المساواة والتضامن أوقات الشدة. ينتج عن التلاعب بمفردة Un-wesen تراكم لكل هذه التأثيرات، على اعتبار أنها تحقق نوعا من تصالح التعارضات لا يمكن إيجاد مثيل له إلا في السحر: إضفاء طابع المطلق على *الوضع القائم* (والذي لا يذكر إلا من خلال نقيضه، كما في الأحلام بإمكان الملابس أن تدل على العري) يتطابق مع النفي الرمزي باللجوء إلى طابع الشمولية، للطرف المرئي في علاقة السيطرة التي تؤسس هذا النظام[1].

---

(1) الاستراتيجية التي تلجأ إليها العلوم السياسية لا تخلو هي الأخرى من مفارقات، على الرغم من مظاهر العلمية التي قد تتخذها، فهي تماهي بين الموضوعية العلمية و"الحياد الأخلاقي"، أي التزام الحياد حيال الطبقات الاجتماعية والتي تنكر هذه=

تبدو الأمور وكأنه يصبح من غير اللائق أن يقوم المرء بمحاولات يبقى الهدف منها تعنيف نص ما على النحو الذي يراه هيدغر نفسه على أنه مشروع وذلك عندما يطبقه على كانط، ويذهب إلى أنه السبيل الوحيد "للوصول إلى ما يوجد ما وراء المفردات، أي معانيها". بالنسبة لأولئك الذين يرون بأنه عليهم أن يحافظوا على الأمانة فكل عرض للفكر الأصلي يرفض التفاسير التي تستمد إلهامها من لغات خاصة تستحيل ترجمتها يجب إدانته مسبقا[1]. الأسلوب الوحيد الذي يمكن للمرء اللجوء إليه لقول *ما تعنيه* مفردات ليست من السذاجة بحيث تقول دائما ما تعنيه فعلا، أو بعبارة أخرى، تقوله فعلا ولكن ليس على نحو ساذج، يتمثل في اختزال ما لا يمكن اختزاله وذلك باللجوء إلى ما لا يمكن ترجمته، وفي قول ما تعنيه [تلك المفردات] على نحو ساذج تبقى مهمته الأولى هي إنكاره. مفردة "أصالة" لا تَصدُق على نحو ساذج على خاصية خاصة ب"نخبة" اجتماعية معينة، إنها

= العلوم حتى وجودها، وهي تساهم بذلك في الصراع الطبقي وتعمل على تعزيز العلم الزائف المتضمن في كل الآليات المنتجة لوعي مغلوط بالعالَم الاجتماعي.

(1) يمكن الدفع بالأمور إلى أقصى حد والقول بأنه لا توجد مفردة لا يمكن التعامل معها على أنها صيغة نادرة تستحيل ترجمتها. فمفردة "ميتافيزيقا"، على سبيل المثال، لا تحمل نفس المدلول عند هيدغر وكانط، وعند هيدغر الأول والثاني. فيما يتعلق بهذه النقطة، فهيدغر لا يفعل شيئا سوى الدفع إلى حدها الأقصى بخاصية جوهرية من خصائص الاستعمال الفلسفي للغة. فاللغة الفلسفية تتشكل من مجموعة من اللغات الخاصة لا تتقاطع فيما بينها إلا في على نحو جزئي ولا يمكن استخدامها بالشكل الذي يجب إلا عندما يستعملها متكلمون قادرون على إرجاع كل مفردة إلى النسق الذي يجعلها تحمل المعنى ذاته الذي يريدون إعطاءه لها ("بالمعنى الذي يذهب إليه كانط").

تعني إمكانية عامة -ك"اللاأصالة"- إلا أنها لا توجد في الواقع سوى عند أولئك الذين يستحوذون عليها بالتعامل معها من حيث هي كذلك والذين يتمكنون في نفس الآن من "الانسلاخ" عن "اللاأصالة" والتي تعتبر بشكل من الأشكال خطيئة أصلية تحولت إثر انقلابات قام بها البعض، إلى خطأ لا يمكن إرجاع مسؤوليته إلا إليها هي. وهذا ما يعبر عنه بكل وضوح يونغر عندما يقول: "كل واحد منا يجد نفسه في الوقت الحاضر أمام خيارين لا ثالث لهما: التحكم في مصيره أو القبول بأن يصبح مجرد رقم بين الأرقام، و*وحده* الفرد بإمكانه الحسم [في هذا الأمر] (...) نقصد بما نقول الرجل الحر كما يخرج من بين يدي خالقه، والذي لا يمثل حالة فريدة ولا نخبة معينة، وهو، على العكس من ذلك، يوجد داخل كل فرد بإمكانه تحويل هذه الحرية التي منح إياها إلى موهبة[1]." وإذا كان جميع الناس أحرارا على نحو متساو فهم غير متساوين في إمكانية استعمال حريتهم على نحو أصيل، وفقط "نخبة" معينة بإمكانها أن تستحوذ على الإمكانيات التي في متناول الجميع للوصول إلى حرية "النخبة". وهذه الإرادية الأخلاقية التي سيذهب بها سارتر إلى أقصى حد، تحول ثنائية المصائر الموضوعية إلى ثنائية مواقف من الوجود، وذلك بجعلها من الوجود الأصيل "تحويلا وجودانيا" للنحو الذي يتم به عادة إدراك الوجود اليومي، ما

---

(1) E. Jünger, *Essai sur l'homme et le temps*, t. I, *Traité du Rebelle* (*Der Walfgang*, 1951), Monaco, Édition du Rocher, 1957, t. I, pp. 47-48).
(بإمكان القارئ أن يجد في الصفحة رقم 66 إحالة واضحة، وإن بقيت مضمرة، إلى هيدغر).

يعني، بشكل أوضح، ثورة فكرية[1]: جعل نقطة بداية الأصالة في إدراك اللاأصالة وفي ساعة الحقيقة حيث يكتشف الدازاين من خلال القلق بأنه بقراره يسقط النظام على العالم، ما يشكل نوعا من "القفز (الكييكغاردي) في المجهول[2]، أو على العكس من ذلك، وصف النحو الذي يتم عليه اختزال الانسان ليصبح مجرد أداة من حيث هي "شكل من الأشكال التي يتخذها إدراك الوجود اليومي"، وجود "الهُم" الذي يعتبر نفسه أداة "تنشغل" بأدوات أخرى تحت-اليد والذي يصبح انطلاقا من ذلك أداة تتكيف مع الأدوات الأخرى، يؤدي وظائف بإمكان الآخرين القيام بها، ويصبح مجرد عنـصر بالإمكان استبداله بعناصر أخرى من المجموعة فينسى نفسه كما أن الأداة تنمحي في المهمة نفسها التي تقوم بها، يؤدي إلى اختزال ثنائية الظروف الاجتماعية الموضوعية في ثنائية أنماط الوجود التي تساهم في تعزيزها على نحو لا متكافئ بشكل بديهي. ما يعني كذلك التعامل مع أولئك الذين يتمكنون من الوصول إلى الوجود "الأصلي" وأولئك الذين "يسلمون أنفسهم" إلى الوجود "اللاأصلي" على أنهم مسؤولون عن وضعيتهم، البعض منهم ب"عزمهم"[3] الذي يمكنهم من التجرد عن الوجود العادي والحصول على إمكانات، والبعض الآخر ب"استقالتهم" التي تدفع بهم إلى "الانحطاط" و[الالتجاء] ل"الرعاية الاجتماعية".

---

(1) "إن الكينونة- معا إنما تعين الدازاين تعيينا وجودانيا حتى ولو يكن أي آخر قائما على نحو واقعاني مدركا." (هيدغر، المصدر السابق، ص 243 و 304).

(2) نفس المصدر، ص 409.

(3) هيدغر، ص 481.

وهذه الفلسفة الاجتماعية منسجمة تماما مع الشكل الذي تعبر من خلاله على نفسها. فيكفي أن نضع اللغة الهيدغرية في فضاء اللغات المعاصرة له حيث يتحدد على نحو موضوعي تمايزه وقيمته *الاجتماعية* لأن ندرك بأن هذا التركيب الأسلوبي المثير للدهشة على نحو خاص يطابق على نحو صارم التركيب الإيديولوجي الكامن فيه، كما هو الشأن، إذا أردنا التشديد فقط على النقط الأكثر ملاءمة، بالنسبة للغة الاصطلاحية والهرمية المعتمدة في الشعر ما بعد المالارمي كما يلاحظ عند ستيفان جورج Stephan George واللغة الأكاديمية المستعملة من طرف العقلانية النيوكانطية من قبيل كاسيرير Cassirer، وأخيرا لغة "منظري" "الثورة المحافظة" كما تلاحظ عند مولور فان دين بروك[1] Möller van den Bruck وإيرنست يونغر[2] وهو بلا شك الأكثر قربا من هيدغر من حيث الفضاء السياسي. وعلى العكس من اللغة المنظمة بصرامة طقوسية والمصفاة على مستوى عال، خاصة فيما يتعلق بالمفردات المستعملة لدى الشعراء ما بعد الرمزيين، فاللغة الهيدغرية التي تشكل نقلا لهذه اللغة إلى المستوى الفلسفي، ترتكز على الحرية التي يسمح بها المنطق المفاهيمي Begriffsdichtung بالمعنى الضيق لهذه المفردة، لاستقبال المفردات (Fürsorge، على سبيل المثال) والثيمات المستبعدة من الخطاب الباطني المستعمل

---

(1) F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley, University of California Press, 1961 .

(2) W.-Z. Laqueur, *Young Germany, A History of the German Youth Movement*, London, Routledge, 1962, pp. 178-187.

من طرف العارفين المتمكنين[1] ومن طرف لغة الفلاسفة الجامعيين المتميزة بالتحيد على مستوى عال. يرتكز هيدغر على تقاليد فلسفية تسمح باستغلال الإمكانيات النظرية اللامتناهية التي تتضمنها اللغة العادية[2] والأمثال الشائعة لدى الحس العام، ليُدخل (باللجوء إلى أمثولة الفرن كما وردت عند هيراقليطس Héraclite والتي يعلق عليها بأسلوب ملؤه التعاطف) في الفلسفة الجامعية مفردات وأمورا كانت محظورة ولكن مع إعطائها طابعا نبيلا جديدا، وذلك بفرض كل

---

(1) أجبر جورج George جيلا كاملا، خاصة عندما يتعلق الأمر ب"حركة الشبيبة" (Jugendbewegung) على تقليد أسلوبه:"أسلوبه كان محط تقليد وغالبا ما كان يُستشهد ببعض أقواله - جمل تتعلق بذلك الذي أحاط باللهيب وبالذي سيتبع اللهيب إلى الأبد، كما أنها تتعلق بالحاجة إلى حركية جديدة لم تعد مستمدة من الغراب والشعار وبالفوهرر بلافتته القومية. سيقود أتباعه إلى الرايش الآتي من خلال العاصفة والتنبؤات المروعة، وهكذا دواليك".

(W. Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

(2) يحيل هيدغر بكل وضوح إلى تقاليد وبالضبط إلى التحويل الذي يقوم به افلاطون لمفردة eidos لتبرير استعماله "التقني" لمفردة Gestell ،"طبقا لمدلولها العادي، فمفردة Gestell تدل على شيء يستعمل لغرض ما، مثلا، الرف الذي تصفف فوقه الكتب. الهيكل العظمي يسمى هو كذلك Gestell. واستعمال مفردة Gestell بالشكل الذي يُفرض به علينا اليوم لا يقل ترهيبا عن الهيكل العظمي، هذا دون الإشارة إلى الاعتباطية المتبعة في سوء الاستعمال الذي قد يطال بعض مفردات اللغات المشكلة. هل بالإمكان الدفع بهذه الوضعية الشاذة إلى أبعد من هذا؟ كلا، بالتأكيد. إلا أنها تبقى على الرغم من ذلك من الأساليب المستعملة منذ القدم من طرف المفكرين." ("مسألة التقنية"، *مقالات ومحاضرات*، باريس، غاليمار، 1973، ص 27). كما أن هيدغر يتطرق إلى تهمة "الاعتباطية الفوضاوية"، وذلك في معرض جوابه لأحد طلبته، موصيا إياه ب"تعلم حرفة الفكر" (المصدر السابق، ص 222-223.)

الإشكاليات والشعارات المستعملة تقليديا في الفلسفة وإدماجها في النسيج ذاته الذي تنسجه الألاعيب اللغوية المستعملة في الأشعار المفهومية. ما يميز بين المتحدثين باسم "الثورة المحافظة" وهيدغر الذي يُدخل في الفلسفة تقريبا كل أطروحاتهم وعددا من المفردات التي يستعملونها، يكمن في الشكل [الذي يلجأ إليه] والذي يجعل من الصعب التعرف عليها. إلا أنه قد نكون قد تركنا جانبا خصائص الخطاب الهيدغري إذا اكتفينا باختزال التركيبات الأصيلة تماما التي يقوم بها -من حيث المسافات والقرب والعلو والبساطة التي يقوم بها من خلال خطابه الذي يتخذ هيأة نسخة كهنوتية لخطاب أستاذي- في أحد جوانبه التناقضية. فهذا الخطاب المهجن ينسجم تماما مع النوايا التي تختلج في نفوس أفراد النخبة عندما تكون في متناول يد الحشود وتعد الأفراد الأكثر "بساطة" بالنجاة الفلسفية، في حالة إذا أصبحوا قادرين على تجاوز الرسائل المغشوشة التي تأتيهم من قساوسة من الرداءة بمكان لإدراك التأملات "الأصيلة" الذي تصدر عن فوهرر فيلسوف لا يعدو كونه مدافعا Fürsprecher وخادما متواضعا، ما يجعله يحظى بطابع القدسية، للفعل المقدس.

القراءة الداخلية واحترام الأشكال

لا شك في أن فريتز رينغر Fritz Ringer كان على صواب عندما رأى بأنه عندما قال سبرانغر Spranger سنة 1932، "بأن الحركة القومية عند الطلبة أصيلة من حيث *المضمون* إلى أنها تفتقر إلى

الانضباط من حيث *الشكل*"[1]، فهو يترجم حقيقة رد فعل ال"جهابذة" الألمان على القومية الاشتراكية. فبالنسبة للتمركز الجامعي حول اللوغوس والذي تمثل التيمية اللغوية المتواجدة في الفلسفة الهيدغرية، الفلسفة الفيلو-منطقية بامتياز، حده الأقصى، فالمعنى الجيد ينتج عن الشكل الجيد. حقيقة العلاقة بين الأرستقراطاوية الفلسفية، الشكل الأسمى للإرستقراطاوية الجامعية، وسائر أنواع الأرستقراطاوية الأخرى، من قبيل الأرستقراطاوية الأرستقراطية على نحو أصيل كما هو الشأن بالنسبة ليونكر Juncker وأتباعه والمتحدثين باسمهم، تعبر عن نفسها في التشكيل والتحذيرات من كل أصناف "الاختزالية"، ما يعني كل تقويض للشكل يرمي إلى *إرجاع الخطاب إلى تعابيره الأكثر بساطة* ومن ثمة إلى المحددات الاجتماعية لإنتاجه. ولا أدل على ذلك من الشكل الذي اتخذه تساؤل هابيرماس حول هيدغر: "منذ 1945 والحديث يدور بشتى الأنحاء عن هيدغر والفاشية. وما يوجد أساسا في قلب هذا النقاش هو خطاب الرئاسة الجامعية الملقى سنة 1933 والذي مجد فيه هيدغر ب"التحول الجذري الذي شهده الوضع في ألمانيا". وإذا توقف المنتقدون عند هذا الحد فسيبقى نقدهم تبسيطيا، وسيكون على العكس من ذلك من الأهمية بمكان السعي لمعرفة كيف أن مؤلف *الكينونة والزمان*

(1) E. Spranger, « Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933 », *Universitas Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und litaratur*, 10, 1955, pp. 457-473, cité par F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 439.

(الكتاب الذي يعتبر الحدث الفلسفي الأهم منذ كتاب *فينومينولوجيا* لهيغل)، *كيف أن مفكرا بهذا المستوى سمح لنفسه بأن يحط من قيمته إلى حد تبني هذا النمط من التفكير البدائي بشكل جلي* والـذي يكفـي أن نفحصه بإمعـان ليتبيـن بأنـه مجـرد معاضلة *لا أسلوب لها* للنداء الذي أطلقه مطالبا الجامعة الألمانية بالعمل على إثبات ذاتها[1]." وهكذا يصبح من الواضح بأنه لا يكفي بأن نتخذ الحذر من "التكبر" الذي قد يطبع "الأسلوب اللغوي للكاتب مارتن هيدغر"[2] للتخلص نهائيا من هاجس "التكبر" الذي قد يطبع الخطاب والذي يعبر عن حس بالكرامة الفلسفية كما الذي يعبر عنه الفيلسوف أساسا من خلال علاقته باللغة.

لا يمكن التعامل مع "التكبر" في الأسلوب على أنه مجرد خاصية متممة للخطاب الفلسفي، فهو الذي يقول تمكن هذا الخطاب من الإعلان عن نفسه على أنه خطاب *مرخص له*، يتمتع، بحكم مطابقته، بالسلطة التي منحته إياها هيئة خاصة مفوضة لضمان ما يشكل سلطة نظرية (عنصرها الأساسي قد يكون ذا طابع منطقي أو أخلاقي حسب المؤلفين والعصور)، وهو الذي يفسر كيف أن أمورا لا تقال أو لا مكان لها في الشكل الذي يتخذه الخطاب ولا متحدث باسمها باستطاعته أن يعطيها الشكل الملائم، في حين أن هناك أمور أخرى تقال وتفهم وبإمكانها أن تبقى مستحيلة القول والتلقي. الأساليب

---

(1) J. Hebermas, « Penser avec Heidegger contre Heidegger », *Profils philo- sophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 90

(خط التشديد مني)

(2) المصدر السابق، ص 100.

تخضع لتراتبية بقدر ما تفرضها، سواء تعلق الأمر باللغة العادية أم بالخطابات العالِمة، لا تليق اللغة "الرفيعة" إلا ب"المفكرين" ذوي "المستوى الرفيع". الأمر الذي يفسر لماذا كانت "المعاضلة المفتقرة لكل أسلوب" التي كانت تطبع خطابات سنة 1933 تبدو غير لائقة في أعين كل أولئك الذين كانوا يملكون حس الكرامة الفلسفية، أي الحس بكرامتهم كفلاسفة، واستقبلوا المعاضلة ذات الأسلوب الفلسفي التي كان يضمها كتاب *الكينونة والزمان*، على أنها حدث فلسفي.

"التكبـر" في الأسلوب يمكن من استحضار المكانة التي يحتلها خطاب ما في تراتبية الخطابات والتقدير الذي يجب أن يحظى به بحكم هذه المكانة. لا يمكن لنا التعامل مع جملة من قبيل "الأزمة الحقيقية للسكن تكمن في أن الناس يبحثون باستمرار عن كينونة السكن في حين أنه يتوجب عليهم أن يتعلموا أولا كيف يسكنون[1]" بنفس الطريقة التي نتعامل بها مع قول يقال بلغة عادية من قبيل "أزمة السكن في تفاقم مستمر" وحتى مع مقترح بلغة علمية من قبيل "في برلين، في هوسفوغتابيلاتز، في حي الأعمال، كانت قيمة المتر المربع الواحد تبلغ سنة 1865 115 ماركا، ارتفعت سنة 1880 لتبلغ 344 ماركا، و990 ماركا سنة 1895[2]". بما أنه خطاب *مشكل*، فالخطاب الفلسفي

---

(1) M. Heidegger, *Éssais et conférences*, p.193.

(2) M. Halbwaks, *Classes sociales et morphologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

لا داعي للقول بأن جملا من هذا القبيل سيكون مصيرها الإقصاء مسبقا من *كل* خطاب فلسفي يحترم *نفسه* على اعتبار أن " التمييز بين "النظري" و" التجريبي" يمثل أحد الأبعاد الأساسية لحس التمييز الفلسفي.

يفرض المعايير المحددة للنحو الذي يجب أن يدرك عليه[1]. عملية التشكيل ترغم المبتدئين على احترام المسافة الفاصلة بينهم وبين النصوص وتكون بذلك قد صانتها من كل "عملية تَتفيه" (على حد تعبير هيدغر)، على اعتبار أنها تكرسها *لقراءة داخلية*، بالمعنيين الإثنين: قراءة تبقى محصورة في حدود النص وتبقى لزوما وفي نفس الوقت محصورة في مجموعة مغلقة من القراء المحترفين، ويكفي للمرء أن يستنطق الاستعمالات الاجتماعية ليرى كيف أن النص الفلسفي يتحدد انطلاقا من الفكرة القائلة بأنه لا يمكن قراءته (فعلا) إلا من طرف "فلاسفة"، أي من طرف قراء مقتنعين مسبقا [بما سيقرؤونه]، ومستعدين للتعرف على والاعتراف بالخطاب الفلسفي على أنه كذلك ولقراءته بالنحو الذي يطلب أن يُقرأ عليه، أي "بطريقة فلسفية"، انطلاقا من قصدية صافية وفلسفية صرفة، تقصي أية إحالة أخرى غير الخطاب ذاته، وذلك على اعتبار أنه هو الذي يؤسس ذاته، ومن ثمة فلا شيء يوجد خارجه.

ولا يمكن للدائرة ذات الطابع المؤسساتي التي تشمل التجاهل العام المؤسس للاعتقاد في قيمة خطاب إيديولوجي أن تنشأ إلا عندما تصبح بنية الحقل المنتج والموزع لهذا الخطاب قادرة على إنتاج *إنكار* لا

(1) لإبراز الفلسفة المضمرة داخل القراءة الفلسفية وفلسفة تاريخ الفلسفة الملتصقة بها يجب الإحصاء على نحو منسق لكل النصوص (الموجودة بوفرة لدى هيدغر والقارئين المعلقين عليه) حيث يتم التأكيد على التوقع لمعالجة صافية وشكلانية صرفة، وعلى القيام لزوما بقراءة داخلية تبقى محدودة في فضاء المفردات، أو، وهذا يؤدي إلى نتيجة مماثلة، على عدم اختزالية العمل "الذي خلق نفسه بنفسه" في التحديدات التاريخية، ما عدا طبعا التحديدات التي تبقى داخل تاريخ الفلسفة المستقل أو، عند اللزوم، داخل تاريخ العلوم الرياضية أو الفيزيائية.

يمكن له أن يعمل عمله إلا عندما يقول ما يقوله بشكل يجعله يبدو وكأنه لا يقوله ويجد أمامه مؤولين بإمكانهم *التجاهل مجددا* للمحتوى الذي ينكره، ما يعني أن ما يقوم الشكل بإنكاره يتم تجاهله مجددا، أي أنه يصبح معروفا ومعترفا به في الشكل، وفي الشكل فقط الذي يتحقق فيه وهو ينكر ذاته. مجمل القول، فخطابات الإنكار تتطلب أن تخضع لقراءة شكلية (أو شكلانية) تعترف بالإنكار المبدئي وتعيد إنتاجه بدل أن تنفيه لتكتشف ما تنفيه. العنف الرمزي الذي يوجد بداخل كل خطاب إيديولوجي من حيث هو تجاهل يقتضي تجاهلا مجددا لا يمكن له أن يعمل عمله إلا بقدر ما يتمكن من جعل الأفراد الموجه لهم يتعاملون معه على النحو الذي يطلب هو أن يعامل عليه، أي بكل الاحترام الذي يستحقه، طبق الأصول وعلى أنه شكل. يعد منتوجا إيديولوجيا ما على أنه ناجح بقدر ما يكون قادرا على *أن يجعل في حكم الخاطئ* كل من يحاول *اختزاله* في حقيقته الموضوعية. ما يميز الإيديولوجية المسيطرة هو أنها بإمكانها أن تتهم علم الإيديولوجيا بأنه إيديولوجيا، فإظهار الحقيقة الخفية يصبح فضيحة لأنه يقول ما يعتبر "آخر ما يجب أن يقال".

لا يمكن أبدا للاستراتيجيات الرمزية وحتى الأكثر دقة منها أن تنتج تماما الظروف المواتية لنجاحها وأن تتفادى الفشل إلا إذا كان بإمكانها أن تعتمد على تواطؤ فعال من طرف هيأة من المدافعين عن الأرثوذوكسية تعمل على توسيع مدى النقد المبدئي للقراءات الاختزالية[1].

---

(1) عالم الاجتماع لا يستحضر لغة الأرثوذوكسية: "بإمكان القارئ الذي وجهت له *رسالة في الأناسة* أن ينفذ إلى [فكر] هيدغر وأن يحصل في نفس الآن على هدية لغوية مذهلة، والأمران معا يحرمانه من إمكانية طرح أي سؤال حول مفسري *هيدغر الأكثر نفوذا* في فرنسا"
=

يكفي لهيدغر بأن يؤكد بأن "الفلسفة *في جوهرها* تتجاوز الزمن على اعتبار أنها تنتمي إلى تلك الأمور النادرة التي قدر لها ألا تلقى أبدا صدى مباشرا في نفس اليوم ولا يحق لها البتة أن تلقى أي صدى[1]"، أو "بأن جوهر الفلاسفة الأصيلين هو أن يكونوا حتما مجهولين من معاصريهم[2]" -ما يعتبر تنويعا حول ثيمة "الفيلسوف الملعون" والتي تبدو من الطرافة بمكان حين تصدر منه- لكي يبادر المعلقون بالقول[3]: "قدر كل فكر فلسفي عندما يتجاوز مستوى معينا من

= (W. J. Richardson, S. J., *Heideggger, Through Phenomology to Thought*, La Haye, M. Nijhoff, 1963, p. 648, تعقيبا على مقال لج. بوفري)
وأيضا: "وما ينتج عن هذه الدراسة اللطيفة (دراسة ألبيرت داندين Albert Dondeyne) هو الاعتقاد بأن الفرق الأنطولوجي ليس سوى مجرد نقطة إحالة في كل ما يصدر عن هيدغر من مجهود. وليس من المؤكد أن كل *الهيدغريين المتشددين* سيكونون سعداء عندما يطلعون على الصيغة التي يستعملها الكاتب للحديث عن علاقة هيدغر ب"التقاليد الكبرى المتعلقة بالفلسفة الخالدة" (نفس المصدر).

(1) M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 15.

(2) M. Heidegger, *Nietzsche*, I, p. 213.
ويصرح هيدغر في مكان آخر بأن المؤلَّف "لا يخضع لسيرة الكاتب" والتي لا يمكن لها سوى "أن تضع أسماء على أشياء ليست ملكا لأحد."

(3) وتجدر الإشارة إلى أن هيدغر المعروف برفضه وتفنيده الشديدين لكل القراءات الخارجية او الاختزالية لكتاباته (رسائله إلى جان وال Jean Wahl وجان بوفري Jean Bauffret وإلى أحد طلابه، وريدشاردسون Richardson وحواره مع فيلسوف ياباني، إلخ...) لا يتردد في اللجوء في صراعه مع منافسيه (سارتر في هذه الحالة) إلى حجج مبنية على نزعة سوسيولوجانية "فظة". فهو على سبيل المثال يرجع ثيمة "ديكتاتورية الإشهار" (*رسالة في الإناسة*، صص 35 و 39) إلى معناها/*الاجتماعي* (وربما السوسيولوجي) الصرف الذي يعطيه =

الإحكام والصرامة هو أن يساء فهمه من معاصريه الذين يضعهم على المحك. أن يُصنف فيلسوف لا هم له سوى الانكباب باستمرار على مسألة الحقيقة على أنه يدافع عن [أمور] من شأنها أن تثير الشفقة وأنه يروج للعدمية ويعادي المنطق والعلم، هذا تمويه غريب يقترف في عصر يطبعه الاستخفاف أكثر من أي شيء آخر[1]." "فكر [هيدغر] يبدو وكأنه شيء غريب تماما عن عصرنا وعن قضاياه الراهنة[2]."

تعتبر *رسالة في الإناسة* أبرز النصوص والأكثرها رواجا من بين كل المداخلات المباشرة التي كان الهدف منها التلاعب على نحو استراتيجي بالعلاقة بين النسق الخفي والنسق الظاهر، ومن ثمة بالصورة الموجودة لدى العموم للأعمال المؤلفة، وانطلاقا من هذا فهي تعمل عملها وكأنها رسالة كهنوتية أو رحم تتوالد منه إلى ما لا نهاية سلسلة من التعليقات تمكن أبسط كهان الكينونة من أن يعيدوا الإنتاج لحسابهم الخاص الرغبة في الإبعاد المتضمنة في كل التحذيرات الأستاذية والتموقع في الجانب الأصح من طرفَي القطيعة الموجودة بين المقدس والمدنس، والمتضلعين والمبتدئين. وكلما اتسعت الموجة باتخاذها شكل

= إياه على نحو لا لبس فيه في كتاب *الكينونة والزمان* وذلك في مقطع يحاول فيه أن يثبت بأن "التحليلية الوجودانية" ل "الهُم" "لا تهدف *فقط* إلى تقديم مساهمة في علم الاجتماع" (ص 41)، والطريقة التي يستعمل بها هيدغر الثاني هيدغر الأول تبين (من خلال مفردة "فقط" الواردة في الجملة) بأنه حتى في حالة إذا تم إنكار كل شيء مجدداً فلا شيء يتم نفيه.

(1) J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 111-112.

(2) O. Pöggeler, *La pensée de M. Heidegger*, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, p. 18.

دوائر لا تتوقف عــن التمدد، والأمر يتعلق هنــا بالتأويـلات الذاتية والتعليقات السديدة والأطروحـات العالِمة والمؤلفـات الموجهة للمبتدئين وأخيرا الكراريس، وبقدر ما يهبط المرء في سلم تراتبية المؤولين إلى أسفل، ويتدنى مستوى الـشروح المقدمة. فالخطاب الظاهراتي يميل إلى الرجوع إلى حقيقته. إلا أنه، وكما يحصل في الفلسفات الفيضية فالانتشار يكون مقرونا بفقدان للقيمة، وربما للجوهر كذلك، والخطاب "الخاضع لعملية تتفيه" يحمل علامة تدهوره ما يمكنه من الرفع من مستوى المساهمة في الزيادة من قيمة الخطاب الأصيل أو الأصلي.

العلاقات التي تنشأ بين أعمال يؤلفها مؤول يحسب له حساب والتأويلات أو التأويلات المتضافرة التي *تستدعيها*، أو بين التأويلات الذاتية التي يقصد منها تصحيح أو تلافي التأويلات البائسة أو ذات النوايا السيئة أو شرعنة التأويلات الملائمة، تكون مشابهة، إذا استثنينا الدعابة التي تنسحب تحت ضغط مظاهر الأبهة والعجب الجامعي، بتلك التي نشأت، منذ دوشان Duchamp، بين الفنانين وهيئة المؤولين. ففي الحالتين معا يستدعي المنتوج إدماج استباق التأويل ويراوغ المؤولين مستدعيا التأويل والتأويلات المتضافرة إما لاستقبالها باسم فقدان الشمولية الذي يبقى من مستلزمات المؤلفات أو لرفضها باللجوء إلى نوع من التحدي الفني للتأويل الذي يعتبر كذلك نوعا من أشكال التأكيد على تسامي الفنان وعمله الإبداعي وربما قوته النقدية والنقدية الذاتية. يمكن اعتبار فلسفة هيدغر على أنها بلا شك أول وأكمل كل الفلسفات الجاهزة ready made، الفلسفات التي *تشكلت*

لتؤوَّل وتشكلت بناء على التأويل، أو إذا توخينا الدقة، عن طريق الدياليكتيك الفارغ، أي الأطروحة النقيض على نحو مطلق لدياليكتيك العلم، الذي يتبناه كل من المؤولين الذين ولا بد أن *يغالوا* في تصرفاتهم والمنتجين الذين بنقضهم لما سبق وتنقيحه وتصحيحه يخلقون بين العمل وكل التأويلات المقدمة له الفرق ذاته الذي يوجد بين الكينونة ومجرد تبيان الكائنات[1].

التشابه ليس بالمصطنع بالمستوى الذي يبدو عليه من الوهلة الأولى، فبتأكيده على أن معنى "الفرق الأنطولوجي" الذي يفرق بين فكره وفكر كل من سبقوه[2] هو معنى الفرق ذاته الذي يفرق بين التأويلات "التافهة"، ما تحت أنطولوجية و"أنثروبولوجية" على نحو مبتذل (من قبيل تلك الموجودة عند سارتر) والتأويلات الأصيلة، فهيدغر يجعل أعماله تفلت باستمرار لكل من يحاول القبض عليها ويحكم مسبقا على كل قراءة تكتفي، عن قصد أو لا، بالمعاني المبتذلة التي من شأنها أن تختزل، على سبيل المثال، تحاليل الوجود "اللاأصلي" في وصف "سوسيولوجي"، الأمر الذي قام به بعض المؤولين عن حسن نية، ولكنهم لم يكونوا ملهَمين على النحو الصحيح، وقام به كذلك علماء الاجتماع وإن بنوايا مغايرة. جعل العمل الواحد يتضمن قراءتين اثنتين كفيل بجعل القارئ الملائم، عندما يجد نفسه

---

(1) رقم 3، خريف *VH 101* انطلاقا من هذا يمكن عقد تقارب بين المقابلة التي أجراها أخيرا مارسيل دو شان (في 1970، صص 55–61) و*رسالة في الإناسة* المتضمنة لعمليات نقض وتحذيرات وتلاعب كله مكر بالمؤولين، إلخ...

(2) رب معترض قد يقول بأن هذا "الادعاء" تم تكذيبه في *رسالة في الأناسة* (ص 95)، إلا أنه تم التأكيد عليه لاحقا (ص 111).

أمام تورية محيرة إلى أقصى حد أو تفاهة صارخة، يقلب التحذيرات الأستاذية لتصبح ضده هو، وعلى الرغم من أنه لا يفهم شيئا فهو يحس بأن إدراكه أصيل ويمتنع عن الحكم على كاتب نصب نفسه على نحو لا رجعة فيه حاكما على كل الأساليب المتبعة للتوصل إلى فهم ما. فكما أن القس، وكما لاحظ ذلك فيبر، يملك كل الوسائل المخولة له لجعل اللائكيين يتحملون مسؤولية فشل المشاريع الثقافية، فالنبوءة الكهنوتية العظمى تضمن لنفسها تواطؤ المؤولين الذين يجدون أنفسهم بين خيارين لا ثالث لهما، إما أن يبحثوا [عما يؤكد] إلزامية العمل بهفواته وانزلاقاته وزلاته، وأن يعترفوا بها، وإما أن يجدوا أنفسهم مرميين في ظلمات "الأخطاء" أو، في أفضل الحالات، "التيه".

وفيما يلي نموذج رائع للمزايدة التأويلية التي تتطلب تجنيد كل الموارد المتراكمة من طرف أممية المؤولين لتفادي السقوط في التبسيطية التي تم شجبها مسبقا باللجوء إلى لعب على الكلمات في منتهى الأستاذية: "في اللغة الإنجليزية يمكن اعتبار مفردة (تيه) على أنها مصطنعة والدليل على ذلك هو ما يلي: المعنى الأول لمفردة errare اللاتينية هو "تجول" والمعنى الثاني هو "ضل" أو "هام" بمعنى "سار خارج الطريق الصحيح"، والفعل الفرنسي errer احتفظ بهذا المعنى المزدوج، وفي الإنجليزية تم الاحتفاظ بالمعنيين معا على هيئة نعت، ويتعلق الأمر ب "errant" : المعنى الأول ("تجول") يستعمل عادة للحديث عن أشخاص يتجولون بحثا عن المغامرة ([شخصية] الفارس المتجول، على سبيل المثال)، المعنى الثاني يدل

على ''الابتعاد عن جادة الصواب''، ''الضلال''. وتجدر الإشارة إلى أنه لا مبرر لوجود مفردة ''errance'' في الاستعمالات العادية للغة الإنجليزية ولكننا أدخلناها من تلقاء أنفسنا (مقلدين في ذلك نموذج المترجمين الفرنسيين، صص ff 90) ساعين بذلك إلى طرح المدلول الدقيق الذي تحمله كل من عبارتَي ''التجول بحثا عن'' و''الضلال'' (''التيه'')، المفردة السابقة والتي على أساسها بنيت اللاحقة. وعلى ما يبدو فلا مجال للشك في نوايا الكاتب وفي إمكانية *إبعاد أقصى ما يمكن للتأويلات البسيطة* التي قد تحدث تلقائيا أثناء الترجمة في حالة كانت ''خاطئة''" (W. J. Richardson, *op. cit.*, p. 224, n. 29,)، خط التشديد مني، وكذلك ص 410 المتعلقة بالتمييز بين poetry و poesy).

من الطبيعي أن تجد النصوص نفسها في قلب رهانات بين مختلف الاستراتيجيات بما تشمل من كفالات وسلط وضمانات لا يمكن لها أن تكون فعالة إلا في حالة تمكنت من إخفاء طبيعتها، وفي أعين كتابها في الدرجة الأولى. وهنا تكمن أهمية الدور الذي يقوم به الاعتقاد؛ والمساهمة في الرأسمال الرمزي التي تصاحبها لها مقابل يتمثل في ضرورة احترام القواعد المتفق عليها والتي تحدد في كل حالة وحسب المسافة الموضوعية التي تفصل بين العمل والمؤول وأسلوب العلاقة التي تنشأ بينهما. ما يتوجب القيام به في كل الحالات الخاصة هو التحليل على نحو كامل للمصالح الخاصة لكل من المؤولين والمكتشفين والمتحدثين الرسميين والمعلقين سواء كانوا ملهمين أو مجرد مقلدين، وذلك حسب الموقع الذي يحتله كل من المؤوِّل

والعمل المؤول في تلك اللحظة بالذات في التراتبيات الخاصة بهم، وتحديد الكيفية التي يتمكن هذا الموقع من توجيه عملية التأويل. وبناء على هذا يصبح من الصعب علينا فهم الوضعية التي لا تخلو، ظاهريا على الأقل، من مفارقات والتي يحتلها الهيدغريون الماركسيون وأسلافهم من قبيل ماركوس[1] Marcuse وهوبيـرت[2] Hobert، دون الأخذ بعين الاعتبار كيف أن عملية إعادة تأهيل التي يقوم بها هيدغر تستبق توقعات الماركسيين الراغبين في إعادة تأهيل أنفسهم وذلك بالجمع بين الفلسفة الأرقى حينذاك وفلسفة الطبقات الشعبية plebia philosophia بامتياز، والتي كانت آنذاك متبوعة بشبهة "التفاهة"[3]. المحاولات التي أقدم عليها [هيدغر] في *رسالة في الإناسة*[4] ليست كفيلة بالمساس بالماركسيين "البارزين" بنفس

---

(1) H. Marcuse, « Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus », *in Philosophische Hefte*, I, 1928, pp. 45-68.

(2) C. Hobert, *Das Dasein im Menschen*, Zeulenroda, Sporn, 1937.

(3) المنطق ذاته يفسر الظهور مؤخرا ل"تركيبات" تبدو على أنها مبينة على أسس أمتن، بين الماركسية والبنيوية أو الفرويدية، في حين أن فرويد (بالتأويل الذي يقدمه له لاكان) يمكن من إضفاء مصداقية جديدة على التلاعب بالمفردات المفهومية على الطريقة الهيدغرية.

(4) أنظر م. هيدغر، *رسالة في الإناسة*، صص. 61، 67، 73، حيث يتم نقض القراءة "الوجودية" لكتاب *الكينونة والزمان*؛ ص 81، نقض مختلف التأويلات التي قدمت للمفاهيم الواردة في كتاب *الكينونة والزمان* على أنها مجرد "إضفاء طابع دنيوي" على مفاهيم دينية؛ ص 83، نقض القراءة "الأنثروبولوجية" أو "الأخلاقية" للتعارض بين الأصالة واللاأصالة؛ صص 97-98 نقض بمستوى أعلى من الشدة ل"لقومية" التي تطبع التحليلات المقدمة ل"الوطن"، (Heimat) إلخ...

الفعالية التي تلاحظ في استراتيجيات من الدرجة الثانية والتي تقتضي القيام بتأويلات من جديد بالإحالة إلى سياق سياسي جديد يفرض لغة "الحوار البناء مع الماركسية"، وهي استراتيجية هيدغرية في الصميم الهدف منها *التجاوز* (الزائف) *للتطرف* الذي كان هيدغر الأول يبديه حيال مفهوم *الاستلاب* الماركسي Entfremdung: ألا تمثل "الأنطولوجيا الأساسية" -التي على أساسها قامت "تجربة الاستلاب" كما يصفها ماركس (أي على نحو يبقى "أنثروبولوجيا" إلى أقصى حد) في معرض حديثه عن الاستلاب الأساسي للإنسان وهو شكلها الجذري والذي يعني نسيان حقيقة الكينونة- أفضل أشكال hec plus ultra الراديكالية[1]؟

ويكفي للمرء أن يقرأ عن كتب الإحاطة التي قُدمت لنقاش دار بين جان بوفري وهانري لوفيفر Henri Lefebvre وفرانسوا شاتلي François Châtelet وكوستاس أكسيلوس[2] Kostas Axelos ليقتنع بأن هذه التركيبة الفلسفية غير المتوقعة ترجع إلى عوامل من النادر أن تكون "داخلية" صرفة: "كنت *تحت تأثير السحر* ومنجذبا في رؤيا -وهذه المفردة ليست بالدقيقة بما فيه الكفاية- أخاذة خاصة وأنها *تتناقض مع* ما يطبع النصوص الفلسفية الصادرة منذ سنين من *تفاهة*" (هـ. لوفيفر)؛ "*ليس هناك من تنافر* بين الرؤيا الكوسمولوجية والتاريخية لهيدغر والتصور التاريخي العملي لماركس" (هـ. لوفيفر)؛

---

(1) Cf. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, pp. 101-103.

(2) K. Axelos, *Arguments d'une recherche*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 93 et sq ; cf. aussi K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger* (*Introduction à une pensée future sur Marx et Heidegger*), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

"ما يجمع بين ماركس وهيدغر في العمق، ما يربط بينهما في اعتقادي، هو العصر الذي نعيش فيه، عصر الحضارة الصناعية المتقدمة على مستوى كبير وعولمة التقنية (...) وفي النهاية موضوع واحد على الأقل يجمع المفكرَين معا (...) ويميزهما عن علماء الاجتماع على سبيل المثال الذين يدرسون مظاهرها الخاصة هنا أو هناك[1]" (ف. شاتلي)؛ "يبين *كل من* ماركس وهيدغر على *توجه جذري* في وضعهما العالم موضع تساؤل وعلى *نقد جذري* للماضي مشابه ويعبر عن نفس الهاجس فيما يخص تهييئ مستقبل الكرة الأرضية" (ك. أكسيلوس)؛ "ما يقترحه علينا هيدغر أساسا هو مساعدتنا على فهم ما يقوله ماركس" (ج. بوفري)؛ "هناك ارتباط لا يمكن فصمه بين عملية تبديل [عنوان] *الكينونة والزمان* ب *الزمان والكينونة* وبين أن يصبح اعتناق النازية ضربا من ضروب المستحيل. صحيح أن كتاب *الكينونة والزمان* لم يمنع هيدغر من أن يصبح نازيا إلا أن *الزمان والكينونة*، وهذا ليس بكتاب ولكنه حصيلة تأملاته منذ سنة 1930 وما نشره منذ سنة 1946 من شأنه أن يبعده [عن النازية] على نحو لا رجعة فيه" (ج. بوفري)؛ "يمكن اعتبار هيدغر بحق *على أنه مادي*" (هـ. لوفيفر)؛ "ما قام به هيدغر هو أنه واصل، بأسلوب مختلف، ما قام به ماركس" (ف. شاتلي).

وتجدر الإشارة إلى أن لا المصالح الخاصة بالمؤولين ولا منطق الحقل الذي يدفع القراء الأكثر ميولا واستعدادا لإعطاء القربان التأويلي

(1) بإمكاننا أن نعاين هنا ترسيمة "الفرق الأنطولوجي" بين الكينونة والكائنين وهي تعمل عملها، أي في حقيقتها العملية: هل من قبيل الصدفة أن تظهر على نحو طبيعي في الوقت الذي أصبح فيه من الضروري التشديد على المسافات وتثبيت سلم الدرجات، بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو خاص؟

باتجاه الأعمال المرموقة لا يكفون لتفسير كيف أن الفلسفة الهيدغرية تمكنت في وقت من الأوقات من أن تفرض نفسها في مختلف مجالات الحقل الفلسفي على أنها *قمة* اكتمال القصدية الفلسفية. وما كان لهذا القدر الاجتماعي أن يتحقق إلا لأنه كان مبنيا على قرابة مسبقة بين مختلف الاستعدادات، قرابة تحيل إلى المنطق المتحكم في طرق توظيف وتكوين أساتذة الفلسفة وإلى موقع الحقل الفلسفي في بنية الحقل الجامعي والحقل الثقافي، إلخ... كان أساتذة الفلسفة يمثلون الأرستقراطاوية ذات الطابع البرجوازي الصغير الذي كانت تحمله "نخبة" هيئة الأساتذة، وكانوا في غالب الأحيان ينحدرون من الطبقة الدنيا للبرجوازية الصغرى ثم تمكنوا بفضل النجاحات المدرسية التي حققوها من الوصول إلى قمة تراتبية التخصصات الأدبية، خارج النظام المدرسي في الركن المخصص للمجانين وفي معزل عن بقية العالم وعن كل السلط المتحكمة في العالم، فكان من ثمة بإمكانهم أن يبقوا في انسجام كامل مع هذا المنتوج النموذجي [الفلسفة الهيدغرية] المنبثق عن استعدادات مشابهة.

كل التأثيـرات التي تبدو وكأنها خاصة باللغة الهيدغرية، كالتأثير النابع من راديكالية فكره وذلك النابع من كونية فكره، وذلك الناتج عن عملية رفع الابتذال عن المصادر، وذلك الناتج عن "الفكر المؤسس"، وبشكل عام، كل التأثيرات المكونة لبلاغة *الخطابات الوعظية والأخلاقية*، والتي تعتبر تنويعة حول مفردات نص مقدس يعمل كأنه رحم تتوالد منه إلى ما لا نهاية تعقيبات ملحة موجهة برغبة في استنفاد مواضيع من طبيعتها أنها لا يمكن استنفادها، ولا تمثل الحدود النموذجية ما يعني إضفاء شرعية مطلقة على الحيل والغُرات المهنية التي تمكن "أنبياء الكراسي" (Kathederpropheten)، على حد تعبير فيبر، من إعادة

الإنتاج يوميا لوهم يوحي بما يخرج عن المعتاد اليومي. لا يمكن لكل تأثيرات النبوءة الكهنوتية أن تكون ناجحة تماما إلا إذا كانت مبنية على تواطؤ عميق بين المؤلف والمؤولين يجعلهم متفقين على قبول الفرضيات المضمرة في التعريف السوسيولوجي لوظيفة "صغار الأنبياء الموظفين لدى الدولة"، طبق التعبير المستعمل من طرف فيبر. ولا فرضية من هذه الفرضيات تخدم مصالح هيدغر أحسن من تلك المتعلقة ب*إضفاء صفة الإطلاق على النصوص* الذي تقدم عليه كل القراءات المثقفة التي تحترم نفسها. لم تطرح مسألة "الفكر السياسي" لهيدغر، والتي تم إقصاؤها بسرعة على اعتبار أنه من غير اللائق طرحها، إلا عندما قام هذا الأخير بخرق مبدأ الحياد الأكاديمي على نحو ملفت للانتباه، كما هو الشأن تماما بالنسبة لانضمامه للحزب النازي. هناك شكل آخر من أشكال التحييد وهو الذي يتمثل في الاستيعاب الداخلي على نحو عميق من طرف أساتذة الفلسفة للتعريف الذي ينفي عن الفلسفة كل إحالة واضحة إلى السياسة بحيث أنهم نسوا بأن فلسفة هيدغر سياسية من أقصاها إلى أقصاها.

كل عملية فهم تتم طبق القواعد تبقى شكلية وخاوية إذا لم تكن في غالب الأحيان مجرد قناع لفهم أعمق وأشد غموضا مبني على تطابق كامل إلى حد ما بين المواقع وتقارب السموت. كل عملية فهم هي كذلك قراءة بين السطور لفهم ما لم يُعبر عنه بشكل كامل واللجوء بشكل عملي (ما يعني غالبا بشكل لا واع) إلى تداعيات وتبديلات لغوية خضعت مسبقا لعملية تشكيل من طرف المُنتج للعمل، وهكذا يجد التعارض الخاص بالخطاب الإيديولوجي -والذي يدين بفعاليته إلى ازدواجيته ومن ثمة فهو لا يمكن له أن يعبر عن مصالح طبقة ما أو

قسم من طبقة ما إلا في حالة اتخاذه شكلا يخفيه عن الأنظار أو يفضحه - حله عمليا. وبما أن الاعتراف العملي بالمصالح ذاتها التي يعبر عنها المخاطب وبالأشكال الخاصة التي تتخذها الرقابة التي تحظر التعبير بشكل واضح عن هذه المصالح يكون مضمرا في التطابق الموجود بين المواقع وبين التنظيم الكامل لحد ما للسموت فهو يمكن من الوصول مباشرة وبدون اللجوء إلى عملية فك شيفرات واعية، إلى *ما يريد* الخطاب *أن يقوله*[1]. وعملية الفهم هذه تذهب إلى ما وراء المفردات وتنتج عادة بعد حدوث مطابقة بين صالح تعبيري لم يُعبر عنه بشكل كامل، وقد يبقى في حكم المكبوت، وبين التعبير طبق القواعد التي يتخذها، ما يعني عمليا طبق المعايير المتبعة في حقل ما[2].

(1) ولقد عبر كارل فون فريدريش فيزاكر Karl Friedrich von Weizacker (طبق استشهاد وارد عند ي. هابيرماس، المصدر السابق، 106) وإن على نحو قد يبدو ظاهريا على أنه مناقض لهذا الفهم الأعمى قائلا: " كنت طالبا يافعا عندما اطلعت على كتاب *الكينونة والزمان* وكان حينذاك حديث الظهور. وبإمكاني اليوم التأكيد، وأنا واع بما أقول، بأني لم أفهم حينها شيئا مما ورد فيه. إلا أنه لا يمكن لي أن أنكر الانطباع الذي تركه في وهو أنه أصبح في وسع الفكر حينذاك، وحينذاك فقط، أن يستوعب المسائل التي كنت أستشعر بأنها كانت كامنة وراء الفيزياء النظرية المعاصرة. وأعترف له بهذا حتى يومنا هذا".

(2) سارتر الذي كان من المفروض أن يرى في بيانات هيدغر الأساسية مدعاة للضحك أو للإنكار لو أنها ظهرت له وهي تحمل طابع "الفكر اليميني"، حسب تعبير سيمون دو بوفوار Simone de Beauvoir (والتي من الغريب أنها غفلت عن ذكر هيدغر) لم يفهم بالنحو الذي فهم عليه الصيغة التي تجعل عمل هيدغر كفيلا بالتعبير عن تجربته هو مع العالَم الاجتماعي والتي عبر عنها في عدة صفحات من مؤلفه *الغثيان*، إلا لأنه اطلع عليها وهي تتخذ شكلا جعلها مطابقة للقواعد المتعارف عليها في الحقل الفلسفي.

الفصل الثاني

خطاب في غاية الأهمية: تأملات سوسيولوجية في "ملاحظات نقدية حول "قراءة كتاب *الرأسمال*""[1]



---

(1) Étienne Balibar, « Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de *"Lire Le capital"*, *La Pensée*, n° 170, août 1973, pp. 27-47.

الرسوم التي تلي والتصميم هي لجان كلود ميزيير والنصوص المنسوبة لماركس مأخوذة من كتاب *الإيديولوجية الألمانية*، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق/ بيروت، دار دمشق، 1976.



يقول نيتشه: " ألا نصبح نحن كذلك مقدسين بحكم المهام المقدسة التي نقوم بها؟". عملية وسم الجدلية الكهنوتية التي تطبع [الشخص] المكرِّس الذي يصبح بدوره مقدسا بحكم ما يقوم به من أعمـــــال مقدسة تتم من خلال التركيب بـيـن مظاهر التواضع (من قبيل: "ليس عديم الإفادة بالمرة"، "لا يمنح أية امتيازات"، "محدودة ولكن لا تخلو من أهمية"، إلخ...) وعلامات التركيز (كما هو الشـأن فـي المضاعفـات الرنانة، من قبيل: "كل من الأطروحات والصيغ"، "التي يتم استحضارها واستعمالها"، "في فرنسا وخارجها"، "الطرح والحلحلة") أو اللجوء إلى الإطناب للحديث عن العمل قيد الانجاز ("في مجال المادية التاريخية"، "في العمل الجماعي"، "من الواجب القيام في مقبل الأيام بدراسة تاريخية خاصة نقدية وشاملة في نفس الآن تكون مكرسة لهذا النحو في الاستعمال"، "كما بدأنا الآن ننتبه إليه"، "نقطة يجب الانكباب عليها بالتحليل لما يترتب عليها من عواقب جمة"، "تحول تترتب عليه عواقب جمة"، "وليس من قبيل الصدفة أن يتمكن ألتوسير من التقدم في هذا الاتجاه انطلاقا من التحليل الذي قام به لممارسة لينين وللنصوص التي تعكسها"،إلخ...) الخطاب يشمل خطابا حول الخطاب لا يُراد منه سوى أن يدل على الأهمية الثقافية

والسياسية للخطاب وللشخص الذي ينطق به (مثلا: "مهم"، "مسألة أساسية"، "هذه النقطة الحاسمة"، "أكثر أهمية وخطورة"، "أعمق بكثير"، "وهذه النقطة على جانب كبير من الأهمية من الناحية السياسية"، "وعندما نصل إلى هذا الحد نجد أنفسنا أمام أمور أعمق بكثير"، إلخ...).

عديدة هي الانتقادات التي وجهت إلى الأطروحات والصيغ التي وردت في كتاب *قراءة الرأسمال*. وفي المقابل فلقد لقيت هذه الأخيرة رواجا كبيرا واستعملت بكثرة، في فرنسا وخارجها، من طرف أولئك الذين يسعون لطرح وحلحلة المسائل النظرية المتعلقة بالعلوم التي تنعت بالاجتماعية انطلاقا من أرضية المادية التاريخية. أصبح من الممكن، في هذه الظروف، الرجوع قليلا إلى الوراء وأخذ مسافة إزاء ما كان من الوضوح بمكان أنه محاولة أولية للقيام بمحاولة تشكيل قابلة لا مناص لسلسلة من التصحيحات يُلجأ إليها ضمن عمل جماعي. وأنا على يقين بأن عملا من هذا القبيل لن يكون عديم الجدوى.

أود هنا، دون أن أحس بأني أتمتع بامتياز ما، أن أساهم بدوري في عملية التصحيح هذه فيما يخص بعض النقط الواردة في مقالتي "حول بعض مفاهيم المادية التاريخية الأساسية". ولقد سنحت لي الفرصة للقيام بذلك عندما كان علي أن أجيب على بعض الأسئلة الدقيقة التي طرحتها علي مجموعة من الماركسيين الإنجليز الشباب والذين أود أن أشكرهم على قراءتهم المتشددة [لمقالتي]

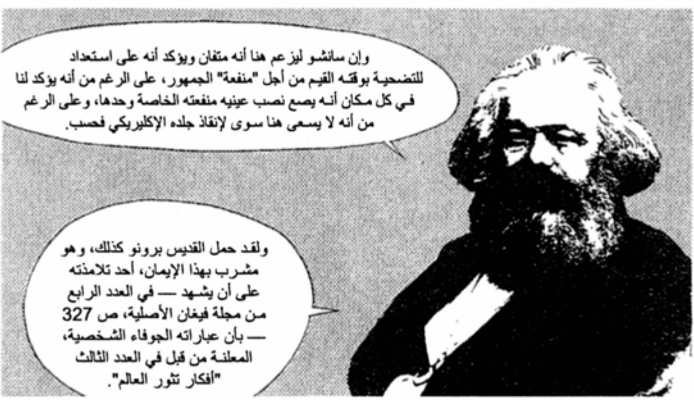
سأفحص الواحدة تلو أخرى [النقط التالية]:

- بعض الصيغ التي استُعملت في شأن "تيمية البضاعة" والتي استعملتها حينذاك كركيزة لتشكيل المقولة المادية "تحديد في نهاية المطاف" في تاريخ التشكيلات الاجتماعية.

(ص 27)

إلا أننا بهذا يصبح بإمكاننا الوصول إلى مستوى أعمق بكثير يتيح لنا إلقاء أضواء كاشفة داخل تاريخ الماركسية نفسه على جذور الصعوبات السابقة وربما حتى بعض الالتباسات.

(ص 38)



(في هذه الصورة التي نقدمها هنا لنص إيتيين باليبار، كما هو الشأن بالنسبة لتلك التي ستظهر لاحقا، سيجد القارئ عينات من الصيغ الأسلوبية مسطرا عليها أو محاطة بدوائر والتي يقدم لها ماركس تعليقات غالبا ما تتخذ طابعا يجعلها تقترب من أن تحمل نبرة جدالية).

هدفي من فحصي لهذه النقط التي تبقى مهمة رغم محدوديتها أن أحقق هدفا ثلاثيا: التشديد من جديد على الصرامة *العلمية* التي تطبع المفاهيم العامة المستعملة لدراسة ماركس على نحو ملموس؛ تفادي كل *الانحرافات الشكلانية* التي قد تظهر خلال عملية تطبيق هذه المفاهيم، وتفادي بوجه خاص كل المحاولات الرامية *لاستبدال* التعقيبات التي تتبع التحليلات الملموسة الفعلية بمفاهيم عامة. هذه التوجهات تكتسي أهمية أكثر من أي وقت مضى، بالنظر لما أنجز هذه السنين الأخيرة من أعمال

(ص 28)

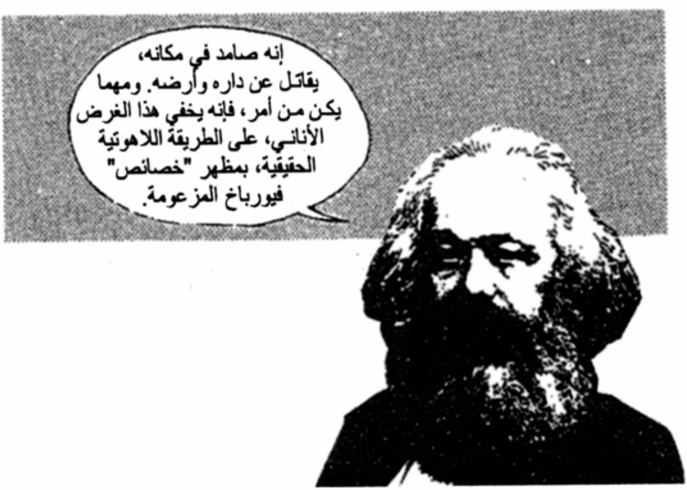
من شأن هذه "المحاججة" أن تخلق صعوبات. للمزيد من الوضوح نميز بين ثلاثة جوانب للمسألة:

موقف ماركس من ثيمتَي "التيمية" و"التحديد في نهاية المطاف"؛

ما أحاول *أنا* القيام به في هذه الفقرة من كتاب *قراءة الرأسمال*؛

– وأخيرا ما يجب علينا نحن أن نتخذه من موقف إزاء هذه الثيمات، أو الأسئلة التي تثيرها، بالنظر للوضعية الحالية للمادية التاريخية.

(ص 28)



يستمد *الأنا* الكهنوتي سلطته من النبي الأصلي، ومهما كبر تواضعه وزاد (وهذا هو الشرط الذي يضمن له إمكانية المساهمة في رأسمال السلطة الموروث) بحيث يمنعه من التحدث فعلا بضمير المتكلم، لا يمكن له أن يتناسى بأن الفضل يعود إليه في صيانة الرأسمال بأكمله بإخضاعه لعملية نزع التفاهة التي تشكل ثورة في القراءة تحدد معالم الثورة المثقفة (مثلا: "توضيح الجذور"). وهو يعرف، على نحو من الأنحاء، بأنه معرض ل"النزوع" إلى "الانحراف"، مع العلم أنه بإمكانه الصمود مدفوعا بالاحترام الذي يكنه للنصوص والذي يدفع به إلى طرح تساؤلات من شأنها أن تخلق عند المرء إحساسا بالتمزق ("من حيث *كونه* نظرية يجرنا تفسير ماركس إلى التساؤل عما إذا كان هذا التفسير فعلا *ماديا*؟ هل يمكن العمل على جعله ملائما، دون إثارة تناقضات وخيمة (...) مع إشكالية المادية التاريخية ؟"

الكهنوت العادي ينقل ما قيل ويعيد نقله، والكهنوت الأكبر يطرح [النقط] ويعيد طرحها، وقد تصل به الجرأة إلى أن يطرح النقط الخلافية وحتى التناقضات (لنتذكر أبيلار Abélard) التي تلاحظ في مصادر الوحي ("وهذه الإشكالية ليست، في خاتمة التحليل، إلا نسخة معينة لإشكالية فلسفية ما قبل ماركسية (...)"

"وهذا الشكل لعب دورا من الضرورة بمكان في سيرورة تشكيل المادية التاريخية، إلا أنه يبقى إيديولوجيا (بالمعنى ذاته الذي تحمله الإيديولوجيا التي تنقدها، أي الإيديولوجية البرجوازية). مبدئيا هذه

الوضعية في حد ذاتها ليست بالغريبة ولا بالمخزية". وبناء على هذا فهو ينصب نفسه حارسا لأصالة النصوص وعلى أنه الوحيد القادر على الصيانة من السقوط في أخطاء "ما قبل ماركسية" لكل أولئك الذين "على الرغم من كونهم ماركسيين" (مثلا: "وما أكثر الاقتصاديين، بما فيهم الماركسيين، الذين يعزلونه على هذا النحو!") يعتقدون أنهم بإمكانهم الاعتماد عن قوتهم دون سواها (مثلا: "وذلك لأنه يجب الانتباه هنا وتفادي الرجوع إلى *ما دون* ما كان يمثل الصواب لدى ماركس، ما دون ما كان يمثل لدى ماركس ثورة نظرية").

استراتيجية الإبعاد عن التفاهة، وهي من التفاهة بمكان في الفلسفة، تأخذ هنا شكلا جديدا، فما يتعلق به الأمر هنا ليس فقط فهم ماركس أفضل مما بوسعه أن يفعل هو بنفسه، وتجاوز ماركس (الشاب) باسم ماركس (الكهل) وتصحيح ماركس "الما قبل ماركسي" الذي بقي مترسبا في ماركس وذلك باسم ماركس الماركسي على نحو حقيقي والذي يعتبر نتاجا ل"قراءة" أكثر ماركسية من ماركس (مثلا: "فماركس لم يتمكن من إحداث قطيعة تامة مع الإيديولوجية التي يحاربها "؛ "يلاحظ بأن أعمال ماركس، بما فيها كتاب *الرأسمال*، وفيما يخص هذه النقطة بالذات، لم تحدث قطيعة موضوعية ونهائية مع هذه الإيديولوجية") والجمع على هذا النحو بين الأرباح التي يتم جنيها من التماهي مع النبي الأصلي -أي السلطتان الثقافية والسياسية اللتان يتم اكتسابهما عن طريق الانتماء- وتلك التي يمنحها التمايز.

قد يكون الرهان "مهما" على نحو آخر: تشكيل علم خاص بعمل هو في حد ذاته علم، يعني الدفع إلى الأمام بعلم الموضوع الذي يشكل المنتوجُ ذاته علمَه. فبما أن القراءة النظرية للنصوص النظرية تتشكل على هيئة ممارسة علمية (مثلا: "وإذا لجأت إلى أسلوب يبقى في النهاية تجريبيا فلأن القسم المخصص في كتاب *الرأسمال* ل"تيمية البضاعة"، إلخ...) يصبح بإمكان الفلسفة أن تتخلص، عن طريق الإلحاق أو الإلغاء، من منافسة "العلوم التي تنعت بالاجتماعية"، كما أنه يصبح بإمكان الفلاسفة، بصفتهم حراس وضامني الأمانة، أن يعززوا مكانتهم في الوظيفة التي يقومون بها (والتي لم يكفوا أبدا عن المطالبة بها)، والتي تجعل منهم قادرين في "نهاية المطاف" على الحكم على الممارسة العلمية (والتي يعفون نفسهم منها بحكم ما سبق).



من حيث كونه *نظرية* يجرنا تفسير ماركس إلى التساؤل عما إذا كان هذا التفسير فعلا ماديا؟ هل يمكن العمل على جعله ملائما، دون إثارة تناقضات وخيمة وخلق عوائق حقيقية، مع إشكالية المادية التاريخية؟ *لا أظن ذلك*. وهذا لا يرجع فقط إلى التجربة اليومية المرتبطة بمحاولات الرجوع إلى الفلسفة الإنسية وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا

(ص 30)

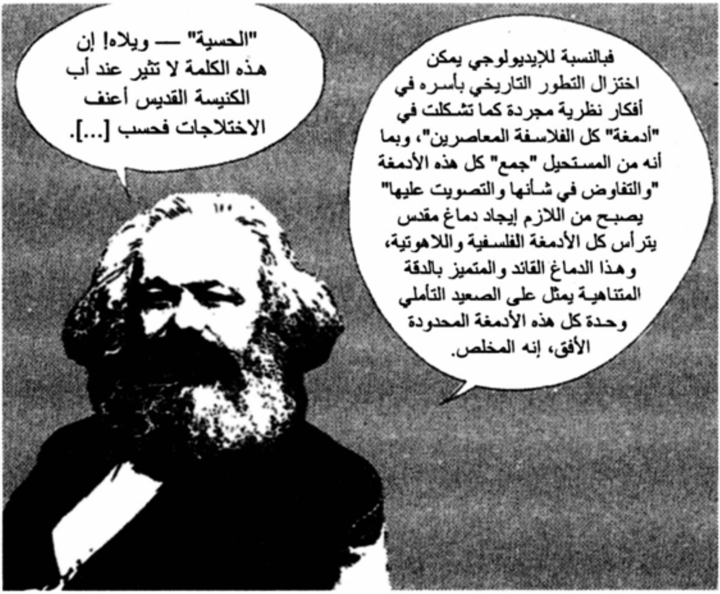
في حالة كان هذا الطرح صحيحا فهذا يعني بكل بساطة، بأنه فيما يتعلق بهذه النقطة الاستثنائية والحاسمة كذلك فماركس لم يتمكن من إحداث قطيعة تامة مع الأيديولوجية التي يحاربها. وما يجب علينا تفاديه هو اللجوء إلى الانتقائية في تفكيرنا، كأن نضع جنبا إلى جنب اقتراحات "مثالية" وأخرى "مادية"، وأن نرتكز على الصرامة، كالتشديد على التناقض الانتقالي والغير الثابت إلزاما بين المواقف المادية والمثالية داخل الإشكالية *الواحدة* والتي ينتج شكلها النظري عن هذا التناقض ذاته وعن "مستواه" من التطور. يلاحظ بأن أعمال ماركس، بما فيها كتاب *الرأسمال*، وفيما يخص هذه النقطة بالذات، لم تحدث قطيعة موضوعية ونهائية مع هذه الإيديولوجية (ومع ما تشتمل عليه من حمولة مثالية هي التي تمكنها في خاتمة التحليل من اكتساب مفعولها)، ولكن فقط *تغيير في شكل* هذه الأيديولوجية، أي اكتشاف شكل "نقد" داخلي للمثالية، وهذا الشكل لعب دورا من الضرورة بمكان في سيرورة تشكيل المادية التاريخية، إلا أنه يبقى إيديولوجيا (بالمعنى ذاته الذي تحمله الإيديولوجيا التي تنقدها، أي الإيديولوجية البرجوازية). مبدئيا هذه الوضعية في حد ذاتها ليست بالغريبة ولا بالمخزية. وإذا أمعنا التفكير فيها، ستبدو لنا حاملة لطابع جدلي

(ص 30)

كيف أصبح من الجائز أن نؤكد بأن "نظرية التيمية" تبقى، بصفتها نظرية، إيديولوجية وتنتج في نهاية المطاف مفعولا مثاليا؟ والسبب في ذلك أنها

(ص 30)

اللعب المزدوج الذي يحدد النبوءة الكهنوتية يمكن من جني عدة أرباح عادة ما تكون متنافرة فيما بينها والتي يتيحها مبدآن متعلقان بالسلطة الثقافية، السلطة الشخصية auctoritas التي يتمتع بها المؤلــف auctor والتي تبقى باستمرار تحت رحمة طائلة التشكيك النبوئي أو الشجب الكهنوتي، والسلطة المؤسساتية التي تُمنح للمفوَض الذي يكون واثقا من تضامن الجماعة بأسرها والذي يعتبر أو يجعل من نفسه مفوضَها المطلق الصلاحية، أي في هذه الحالة، جماعة الماركسيين المُبرئين التي تتشكل بصفتها كذلك بفضل اقتناعها بالقراءات الأرثوذوكسية وتجعلها كذلك تحظي بسلطة اجتماعية (مثلا: ماركس... أنا... نحن...). الصـراع من أجل احتكار صفة المعلق الشرعي على كتاب *الرأسمال* (مثلا: كتاب *قراءة الرأسمال*) لم تكن لتصبح شرسة بهذا النحو لو لم تكن الرهانات الحقيقية المرتبطة بها تتعلق بالرأسمال الرمزي الضخم المتمثل في الماركسية، النظرية الوحيدة حول العالَم الاجتماعي الفعالة في الحقلين السياسي والثقافي (من هنا يصبح من الجائز الحديث عن تناذر لينين -مثلا: كتاب *لينين والفلسفة*- والذي يمثل أحد أشكال حلم الفيلسوف-الملك الذي يراود المثقفين). وتحويل الرأسمال هذا مكن من نقل استراتيجيات سياسية صرفة إلى ميدان الصراعات الثقافية والتعليق، باسم متطلبات "الصراع"، لكل القواعد، مكتوبة كانت أم لا، التي تتحكم في الحقل الثقافي الذي يتمتع باستقلال نسبي.



الخطايا النظرية

الكهنوت النظري يعيش من الخطيئة ذاتها التي يحق له الكشف عنها وشجبها وتعزيمها، وعليه، فمفردات من قبيل "نزوع"، "انحراف"، "انتكاسة"، توجد في كل مكان وحتى في خطابه هو كذلك (مثلا: "هذا التعميم يشتمل على سوء تفاهم من الخطورة بمكان"، "صحيح أن بعض المنظرين الماركسيين، ابتداء من إنجلز نفسه، كانوا ينزعون إلى...). تتضمن السلطة الكهنوتية حق التصحيح، فهي تتبع الأخطاء حتى في خطاب النبي الأصلي (لنتذكر "النصوص المدسوسة" والتي يمقتها الفيلولوجيون) والذي يجب تطهيره وتنقيحه، أو على الأقل تصحيحه، وتصحيحه بدون توقف، "والمرور من تقويم إلى آخر".

النص الذي كتبه ألتوسير حول "التناقض والتحديد المتضافر"، على الرغم من أن بعض الصيغ الواردة فيها لم تصل بعد إلى شكلها النهائي، يبين بأن "جدلية التاريخ ليست الجدلية الزائفة المتعلقة *بالتطور* (الخطي، على الرغم من كل الإنكارات الممكنة، واللاهوتي، أي محدد مسبقا على الرغم من كل "الانقلابات المادية" الممكنة) إنها جدلية "الصراع الطبقي" الحقة المتوفرة على بنى مادية لا يمكن اختزالها في التطور الخطي والتقدم واللاهوت.

(ص 34)

من هذا النص *لألتوسير* والآخر الذي يليه، "حول الجدلية المادية"، والذي يتممه) إذا قرأ *بعناية* يمكن الخلوص إلى أطروحة

(ص 34)

تاريخ للصراع الطبقي، وهذه نقطة حاسمة. وأضيف: ليس من قبيل الصدفة أن يمضي ألتوسير قدما في هذا الاتجاه انطلاقا من التحليل الذي قام به لممارسة لينين السياسية ولمختلف النصوص التي تعكسها، وذلك على اعتبار أن لينين ليس فقط أوضح من ماركس فيما يخص هذه النقطة، ولكنه يقدم على عملية تقويم، بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، لا يتوقف الوعي بها عن التنامي مع مرور الزمن، لبعض الصيغ التي قدمت للمادية التاريخية. ويجب علينا، نحن بدورنا، الانطلاق من عملية التقويم هذه، والعمل دون كلل على الرجوع والتطوير والتقويم، إذا اقتضى الأمر ذلك، لنظرية المادية التاريخية برمتها. لنا عودة إلى هذه النقطة بعد لحظة.

لنرجع إذن إلى الصيغ التي قدمتها في كتاب *قراءة الرأسمال* والمذكورة أعلاه، ومن الواضح بأنها في سعيها إلى "تعميم" فكرة ألتوسير فهي

(ص 34)

والتي تبقى *مهددة* بأن تصبح تحت تأثير تصنيفي أو بنيوي.

وأن تصبح عرضة للتناقض، وذلك لأنه من الواجب، وهذا أمر بديهي، وعلى عكس المواقف الوضعية الناتجة عن البنيوية، الرجوع إلى فكرة (نزوع) "نظرية عامة" بالمفهوم القوي لهذه العبارة، أي ليس فقط كمجرد نسق من "النماذج"، ولكن كنظرية قادرة على توفير تفسيرات للتاريخ الحقيقي. من الواجب إذن تقبل فكرة أنه من هذا المنظور يصبح تنوع (التركيب المتنوع) لعب "العناصر" في حد ذاته كفيلا بتفسير التأثيرات التاريخية.

والأهم والأخطر من هذا هو أنه

(ص 35)

لنقل بين قوسين بأنه إذا فحصنا النصوص عن كثب يصبح من السهل علينا الاقتناع بأن (النزوع) "الاقتصاداوي" الذي نلاحظه في بعض النصوص التي كتبها ماركس عندما نعزلها عن الباقي يرتبط مباشرة بالفكرة التي يكونها ماركس حول موضوع كتاب *الرأسمال*، والذي خلق لنا منذ البداية مشاكل عديدة وذلك يرجع إلى طابعه التجريبي-الشكلاني الواضح: الفكرة القائلة بأن كتاب *الرأسمال* مكرس لدراسة "النظام الرأسمالي

(ص 41)

هذا التقارب يلقي أضواء كاشفة على أمر إبستيمولوجي أساسي، ألا وهو تضامن وحتى الترابط الذي لا مناص منه والذي يلاحظ بين التمثلات التطورية والتمثلات النسبوية (تصنيفية أو بنيوية) للتاريخ، والتي تبدو وكأنها متناقضة، وهي في الحقيقة متماثلة، وتبقى جميعها غير جدلية. من الواضح أن هذين الصنفين من التمثلات ينتجان كلاهما من أننا نطرح مسألتين كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى في حين أنهما لا تشكلان في نظرية ماركس سوى مسألة واحدة.

(ص 44)

يقدم الكهنوت لوائح خطايا (المفردات المنتهية ب -ية)، ويتبع منطقا مشابها لذلك الذي يأخذ به خدام هيدغر عندما يحددون "فرقا" جوهريا بين التأويلات الأرثوذوكسية والتأويلات الأنثروبولوجية- الوجودية، ليؤكد باستمرار احتكاره للقراءة الشرعية وذلك بإقامة "قطيعة" مطلقة موسومة باللجوء إلى وسائل من جملتها ازدواجية المفاهيم الكلاسيكية (مثلا: "وعليه، يجب الكلام عن مفهومين لتقسيم الحقب التاريخية")، بين القراءة الشرعية والقراءات الخارجية (مثلا: جميع "عمليات الرجوع إلى الفلسفة الإنسية وإلى علم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا"). بالإضافة إلى ذلك فهو يعمل على تحديد ما هو "فعلا ماركسي"، أي ما هو معترف به على أنه "ماركسي" من طرف أولئك الذين يستحقون وحدهم أن يُعترف بهم على أنهم ماركسيون من بين كل أولئك الذين يعترفون بأنفسهم على أنهم "ماركسيون". وهو يقوم بهذه التحديدات مرتكزا على استراتيجيات يجري بها العمل عادة في المجال الديني من قبيل اللعن بدل التحليل (مثلا: "التاريخانية"، "الشكلانية"، "التجريبية"، "وضعي زائف"، "إيديولوجي"، "اقتصاداوي"، "انتقائي"، "تجريبي-خطي"، "تجريبي-شكلاني"، "تطوري"، نسباوي"، "تصنيفي"، "بنيوي")، وفي المجال السياسي كالمزج الذي ينتج عنه التلوث والتدنيس، والإلماع (مثلا: "العلوم التي تنعت بالاجتماعية"، "...الزائف"، "إيديولوجية") الذي تنتج عنه الريبة، دون الحديث عن الوصم الواضح بفرض نعوت تصنيفية تقدم على أنها محاولة للإدماج في مفاهيم وخانات منطقية، في حين أنها تجعل من الطبقات المحكوم عليها "أعداء" سياسيين أو نظريين ("برجوازي"، "مثالي").

يبقى مستبعدا على نحو مؤكد. وفي حالة طرحنا لكل واحدة من هذه المسائل بمعزل عن الأخرى على نحو مصطنع فهي تؤدي إلى ظهور صيغ إيديولوجية متماثلة، نسبوية كانت أم تطورية. بإمكاننا القول، على سبيل المثال، بأن نمط الإنتاج الرأسمالي ليس نمط إنتاج الثروة المادية

(ص 44)

المندفع" للقوى الإنتاجية، "الوفرة". وبهذا سنكون قد أعدنا إيديولوجية تبدو ظاهريا، على أنها "مادية"، ظاهريا فقط (وفي واقع الأمر تبقى التطورية غائية بمظاهر مادية).

(ص 44)

باختصار، ما يتعلق به الأمر هنا هو خطر الرجوع إلى الافتراضات الإيديولوجية الكامنة في الاقتصاد السياسي والتأريخ البرجوازيين. لا شك في أن هذا *النزوع* الذي يمكن استنتاجه من أعمالي يرجع إلى هاجس تفادي كل التأويلات "التاريخانية" لانتقاد ماركس ومن ثمة، طبق الاستعارة التي وردت عند لينين، "لي العصا في الاتجاه الآخر". إلا أن العصا لا يمكن ليها بدون تمييز، أي أن موضع اللي ليس مجرد رسم. ومن البديهي أن هذه "النكسة" ليست وليدة محض الصدفة وأعتقد أنه بإمكاني التأكيد بأنها، بشكلها هذا وبأشكال أخرى مماثلة، تؤشر إلى صعوبة واقعية. لنا عودة إلى هذه النقطة.

(ص 36)

إذا تساءلنا عن المسؤول على هذا الانزلاق النظري فيما يخص هذه النقطة، سنجد بأنه على وجه خاص المعنى المزدوج الذي بالإمكان إعطاءه لمفردة " "تركيب" (Verbindung) انطلاقا من وجهتي نظر مختلفتين تماما.

(ص 36)

هنا كذلك من اللازم ملاحظة التمييز الصارم بين الموضوع الواقعي والمفهوم، أو موضوع المعرفة وذلك حتى يتسنى لنا البقاء على خط حد الفصل المستقيم، فلا نميل "يسارا" فنسقط في التجريبية ولا "يمينا" فنسقط في الشكلانية.

(ص 37)

ومن الواضح أيضا أن البرهنة التي قدمتها في النص الموجود في كتاب *قراءة الرأسمال* تحتوي على خطأ وربما حتى انحراف. وهذا الانحراف لا يتعلق بتاتا بالتعامل مع مفهوم "نمط الإنتاج" على أنه "مفهوم أساسي للمادية التاريخية"، وذلك لأنه يجب الانتباه هنا وتفادي الرجوع إلى ما دون ما كان يمثل الصواب لدى ماركس، ما دون ما كان يمثل لدى ماركس ثورة نظرية بدونها لم يكن بالإمكان تشكيل المادية التاريخية: تحديد مفهوم نمط الإنتاج فيما يتعلق بالرأسمالية (نمط الإنتاج المادي في شكله الضروري للاستغلال) وميوله التاريخية. والانحراف هذا يكمن في النحو الذي يستعمل عليه والذي قد يؤدي في النهاية إلى الاقتصاداوية في حالة اتخذت الأمور منحى آخر.

(ص 38)

لا شيء يوجد خارج المسلسل التاريخي. وهذا ما يذكر به ماو بعد لينين، وهو بهذا يتمكن من إثبات "قانون" للجدلية: "السبب الأساسي لتنمية الأشياء والظواهر ليس خارجيا ولكن داخليا." (*في التناقض*)

(ص 38)

نبرة البداهة

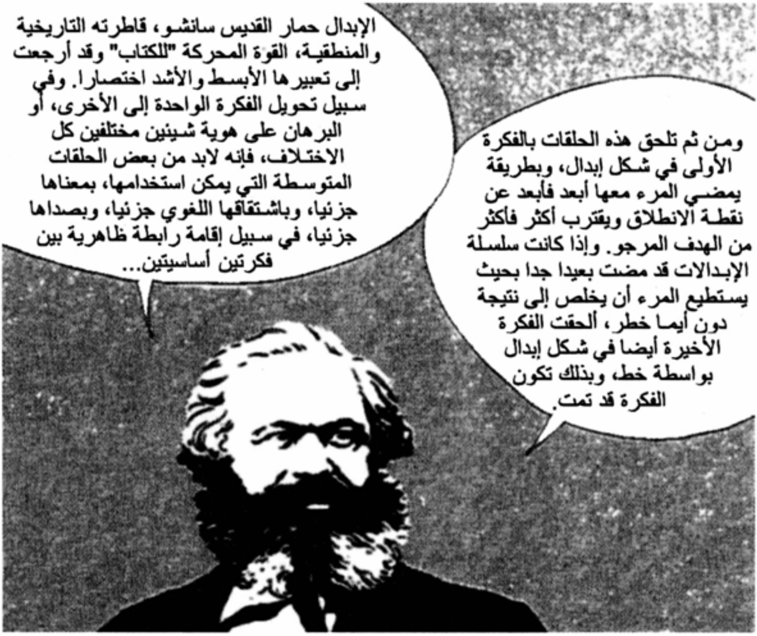
من طبيعة خطاب المحاضرة أن يُلقى بنبرة البداهة: (مثلا: "ليس من قبيل الصدفة"، "من الواضح أن"، "طبعا"، "لا شك في أن"، "ليس من الصدفة في شيء"، إلخ...). وهذا الخطاب يجمع مبدأين من مبادئ الشرعية، ألا وهما، السلطة الجامعية والسلطة السياسية، وهو بهذا يكتسب طابع المحاضرة على نحو مضاعف. بلاغة الأسلوب اليقيني تستمد لونها الخاص ودون شك مظاهرها الأكثر مكرا من التركيب الذي تعمد إليه بين العلامات الدالة على السمو النظري (مثلا: "موقعية مستويات الكل الاجتماعي المعقد") والمؤشرات الدالة على القصد المتعمد للجوء إلى أساليب بسيطة ومباشرة في معالجة الأمور. (وبلاغة التبسيط المتسامي هذه كالتظاهر بالنزول إلى مستوى في متناول الجميع، تميل عند الأتباع الصغار لأن تتخذ شكل مفعول المدرسة - العادية-العليا- والقسم الذي يجعل من التبسيط فضيلة). وعليه، فعبارة "لنَقُل"، والتي لها طابع أستاذي أكثر مما هو طابع محاضرة، تمكن من تمرير سلسلة متباينة على نحو ملفت للانتباه من قبيل: "لنقل بأن الفلسفة الثابتة الجوهر والحجة الأنطولوجية ومبدأ الجمود." إلى جانب الجمل المشكلة بعنف والاستعمال المكثف لعلامات التعجب والتشديد، فالشكل الأكثر نموذجية لهذه البلاغة الاختصارية الحاسمة والتبسيطية هو البدَل اللامع الذي كان ماركس هو الآخر يعمل للكشف عنه: "فولتير، هيغل، إلخ..." الشرعية المزدوجة الجامعة بين الجامعي من الطبقة الرفيعة والماركسي المرخص له كفيلة هنا تماما بجعل [القارئ] يقبل هذا التقارب التعسفي وما

تتضمنه مفردة "إلخ" من معان مضمرة ولكن قابلة للفهم. وهذا التراكم لأشكال الشرعية من شأنه أن يفتح حقلا يبقى تقريبا مبهم المعالم لاستراتيجيات اللعب المزدوج التي تتضمنها النبوءة الكهنوتية، ما يمكن المرء من الحصول على أمور عديدة من بينها الجمع بين أشكال الحماية والربح دون أن يجد نفسه مرغما على تحمل النفقات والتعرض للأخطار التي تنتج عادة عن هذه الوضعية. ويبقى الجوهري أن السلطة تتعزز بقدر ما تثبت ذاتها، وذلك بالاستحواذ على الرموز المخصصة عادة للسلطة، ابتداء من تلك التي تتعلق بالأسلوب من قبيل الحذف المؤكد أو أفعال الأمر الحازمة، والذي يعتبر إحدى الاستراتيجيات المتاحة للراغبين في السيطرة على السلطة الرمزية.

بتعبير آخر، من اللازم إحداث قطيعة عملية مع التوهم الإيديولوجي الذي أتحدث عنه أعلاه والذي يدفع للاعتقاد بأن وجود "نزوع" تاريخي يظهر في نفس الوقت على أنه نزوع هذا "النزوع" إلى البقاء، أي إلى تحقيق ذاته، إلخ. ولهذا يصبح من اللازم الانتباه إلى أنه ليس نمط الإنتاج (ونموه) هو الذي "ينتج" التشكيلة الاجتماعية و"يتمخض" بنحو من الأنحاء عن تاريخها، ولكن وعلى العكس من ذلك، فتاريخ التشكيلة الاجتماعية هو الذي ينتج (أو لا ينتج) نمط الإنتاج الذي سينشأ على أساسه وهو الذي يمكن من تفسير نموه وتحولاته. تاريخ التشكيلة الاجتماعية، أي تاريخ مختلف الصراعات الطبقية التي تتكون منها و"ما ينتج عنها" في مختلف الظرفيات التاريخية المتوالية، طبق العبارة التي يستعملها لينين بكثرة. وبهذا قد يصبح بوسعنا المساهمة فعليا في الماركسية-اللينينية طبقا لمستلزمات عصرنا وتناقضاته، وليس في الماركسية ثم في اللينينية، ولكن، إن جاز التعبير، في الماركسية داخل اللينينية.

(ص 47)





الريبة الإيديولوجية

يمكن التعامل مع اللجوء إلى البدَل على أنه كذلك الدعامة التي تقوم عليها استراتيجيات التلويث الهادفة للتدنيس باللمس (مثلا: البنيوية = هيغل + فيورباخ). وكما يحدث في الخطاب الأسطوري، فلا داعي لقول أي شيء على طرفَي العلاقة (هنا البنيوية وهيغل وفيورباخ، "تصنيفيان أم (؟) بنيويان") ولا على العلاقة التي تربط بينهما. التلويث هو بامتياز السلاح، القوي والاقتصادي في الآن ذاته، الذي يستعمل لخدمة *الريبة* الإيديولوجية. ولا يمكن للغة السلطة التي يتوجب عليها أن تفرض وأن تكون مهيبة، أن تعمل عملها إلا باللجوء إلى معادلات: هذا "يعادل ذاك"، "هو بكل بساطة ذاك"، "يساوي

ذاك"، "يعني بحق". هذه الصيغ التي تأتي على شاكلة "البورورو هم طيور مكاو" تعمل في منطق المشاركة، وبما أنها تدل في نفس الآن على ما هو كائن وعلى ما يجب القول في شأنه والعمل به والتفكير فيه، فهي تؤدي إلى تشكل عملية تحويل أنطولوجي للشيء المُسمى.

وعليه، فهذه النظرية التي سبق لماركس وأعلن عنها باحتوائها في إشكالية هيغلية-فيورباخية، تم الرجوع إليها من جديد وتنميتها بحماس في إطار إشكالية بنيوية أو شكلانية على نحو عام (مثل ما يلاحظ عند جودوليي والكتاب الذين ينشرون في "دفاتر للتحليل"، إلخ) والتي لا تنتج، بما أن الظرفية النظرية تغيرت، إلا تأثيرات مثالية، وذلك لأن "البنيوية" هي بالضبط المعادل من الناحية النظرية للتركيب بين هيغل وفيورباخ (أو إذا شئنا الدقة، "هيغل داخل فيورباخ"، حسب ألتوسير) الذي أقدم عليه ماركس والمادية التاريخية في طور التشكيل (1844-1846). و"الهيغلية" في هذا التركيب الفلسفي تعني عملية، عملية تجلي ذات، ذات مستلبة في هذه الحالة -بالمعنى الفيورباخي- والذي تصبح فيه العلاقة الرابطة بين "واقع" الجوهر والعرض "مقلوبة". من هنا تصبح البنيوية معادلة للإنسية، وذلك على اعتبار أن مسألة الموضع (البنيوية) تعادل مسألة الذات (الإنسانية)، وإذا كان احتلال موضع في نسق العلاقات الاجتماعية
(ص 32)

أو تحول في العلاقات الاجتماعية. هناك إذن مفهومان اثنان ل"التقسيم الزمني"، أو بالأحرى استعمالان اثنان لمفهوم "التقسيم الزمني"، الأول ينتمي للإيديولوجية البرجوازية في تصورها للتاريخ (فولتير، هيغل، إلخ) والثاني ماركسي وعلمي.
(ص 38)



ثيوديسا علماء اللاهوت



"يجب قراءة الأناجيل، يقول نيتشه، بأقصى ما يمكن من الحذر، فلا حرفا واحدا فيها ولا يشكل صعوبة." وطبيعة الكتاب نفسه بمفرداته (الألمانية) الحاملة ل"معانٍ مزدوجة" و"صعوباته الحقيقية"، و"تناقضاته الوخيمة" و"العوائق النظرية"، تبرر الاحتكار الكهنوتي للتأويل وربما حتى للتأويل المتضافر (والذي كان يرجع لحد الساعة إلى هيدغر وفرويد)، الكفيلين بصيانة النصوص المقدسة من القراءات المبتذلة التي تصدر عن القراء المبتدئين. وحدها هيئة المؤولين بإمكانها تقديم صيانة حقيقية ضد التهديدات المستمرة ب"الانحراف" و"الانتكاسة" (مثلا: "مخاطرة"، "نزوع"، "البقاء فوق خط مستقيم"، "صعب"، "صعوبات جمة"، إلخ...)، وهي الوحيدة القادرة على الإمساك بالكلمات المزدوجة المعنى في الاتجاه الصحيح، وهي الوحيدة القادرة على اكتشاف الاستعمال "البرجوازي" للاستعمال "الماركسي والعلمي" للمفاهيم الماركسية، وهي الوحيدة القادرة على التحديد على نحو لا رجعة فيه للحد الصحيح، وهي الوحيدة القادرة على الذهاب إلى "عمق الأمور" (مثلا: "وبهذا يصبح بإمكاننا الوصول إلى مستوى أعمق بكثير")

و"تقديم أطروحات عامة" حول "مسائل ذات أبعاد عامة". باختصار، فهي تنتج صعوبات في قراءة النصوص، الصعوبات ذاتها التي تنتجها بدورها على أنها الوحيدة القادرة على تجاوزها (مثلا: "وهذه مسألة من الصعوبة بحيث أن ماركس نفسه لم يتطرق إليها إلا جزئيا")، وهي بذلك تعين نفسها المالك الحصري لحقيقة النصوص المقدسة والتي تعتبر مصدرا لا ينضب أبدا لكل الحقائق، الإيجابية والمعيارية، المرتبطة بالعالَم الاجتماعي.

وهذه النقطة تكتسب أهمية كبيرة من الناحية السياسية، وذلك على اعتبار أن المنظرين الماركسيين، ابتداء من إنجلز نفسه، يميلون في بعض الأحيان إلى
(ص 45)

لنستمر في علاج الأمور على نفس النحو المبسط، وسنرى بأن الفحص لمسألة الانتقال الاشتراكي تفترض أمورا من جملتها الرجوع على نحو نقدي لمجموع المشكل الذي تطرحه مسألة تاريخ الرأسمالية وإعادة تشكيل "القراءة" التي نقدمها لكتاب *الرأسمال* بناء على هذا المشكل الصعب، خاصة وأن ماركس نفسه لم يتطرق له إلا على نحو جزئي بشكل كبير. وهذا يفترض على الخصوص الرجوع إلى المستوى الأكثر تجريدا فيما يتعلق بمسألة إعادة الإنتاج و"نزوعات" نمط الإنتاج الرأسمالي. من وجهة النظر هذه فما يجب بلا شك القيام به هو قلب الصيغة المعتادة: لا يجب القول بأنه يوجد في نمط الإنتاج نزوع إلى إعادة إنتاج علاقات الإنتاج، أو بالأحرى نزوع (إلى التراكم والتجسيم المركز للرأسمال والرفع من مستوى تركيبته العضوية، إلخ) من شأنه أن يحقق إعادة إنتاج علاقات الإنتاج. ما يجب فعله على العكس من ذلك هو التساؤل كيف يمكن ل"نفس" النزوع أن يُلجأ إليه من جديد، أن يعاد إنتاجه كنزوع، على نحو مستمر بحيث أن مفعوله التراكمي والتركيزي، إلخ، يصبح تراكميا كما يظهر من خلال استمرارية ظاهرية. الصراع الطبقي بظرفياته المتتابعة والتغييرات التي يلحقها بعلاقات القوى هو الذي يتحكم في عملية إعادة إنتاج نزوعات "نمط الصراع الطبقي بظرفياته المتتابعة والتغييرات التي يلحقها بعلاقات القوى هو الذي يتحكم في عملية إعادة إنتاج نزوعات "نمط الإنتاج" ومن ثمة حتى وجودها. وعليه فمن الواجب التساؤل تحت أي شكل من الأشكال يمكن لنزوع ما أن يتحقق (أن ينتج تأثيرات تاريخية)، مع الإدخال في الحسبان لشروط إعادة إنتاج ذاته من خلال الصراع الطبقي. من الواجب التساؤل كيف يمكن لعملية إعادة الإنتاج أن تصبح ممكنة في حين أنه في التشكيلة الاجتماعية وحده "الموضع" الحقيقي لمسلسل إعادة الإنتاج وشروطه المادية (بما فيها شروطه السياسية والأيديولوجية) تعرضت تاريخيا للتغيير.



النقد الذاتي من حيث هو أسمى أشكال التمجيد الذاتي

لا يمكن اعتبار الأخطاء الكهنوتية أخطاء بل دليلا إضافيا على صعوبة الوظيفة الكهنوتية وإلزاميتها. والنقد الذاتي لا يسمح فقط بمحو الأخطاء، إنه يمكن كذلك من الجمع بين ما يجنيه المرء من أرباح من الخطأ ومن الاعتراف أمام الملأ (مثلا: "لم أفلح في الخروج من"، "كنت أفكر باستمرار"، "كنت أزرع بذرة مشكل لا حل له"، "كنت أعمل على إدماج معضلة لا تتوقف أبدا عن التجدد"، إلخ...). بوسع "القراء" أن يلقوا جانبا الواحدة تلو الأخرى، وكأنها خطايا، البدع التي ساهمت أكثر من غيرها في نجاح "القراءة"، وإلى الجحيم "العمل النظري" الذي يعتبر مجرد عرَض من أعراض "النزعة التنظيراوية"، وإلى الجحيم "التركيب"، وهو غنج "بنيوي"، وإلى الجحيم "السببية البنيوية"، وهي بقايا من "السبينوزية"، إلخ... وبالفعل، يتم اللجوء إلى كل الفضائل والقوة الثقافية لإنتاج "محضر الاستنطاق الذاتي" والذي يضم عبارات شجب في منتهى القساوة لكل آثار الهرطقة والتي قد لا تخطر ببال حتى أعداء الماركسية الأكثر شراسة، "المضادون للماركسية" أو "ما يصطلح على تسميتهم بالماركسيين".

التخصص المسيطر يخضع لسيطرة السيطرة التي يمارسها. فبادعائه أنه بإمكانه التحكم في المعرفة التجريبية وفي مختلف العلوم التي تنتجها يؤدي ب[التخصص المسيطر] الذي يعتبر نسخة من الطموح الفلسفي، إلى الادعاء بأنه بإمكانه استنتاج الحدث من الجوهر والمعطى التاريخي من النموذج النظري. لو كان بالإمكان الدفع بالنقد الذاتي إلى أقصاه لتمكنا من اكتشاف بأن ما يتعلق به الأمر هو إقصاء ليس فقط الطموح

الأولي إلى *استنتاج* أنماط الإنتاج المتواجدة (مثلا: "لا يمكن لنا بأية حال من الأحوال *الاستنتاج* بأن نمط هذا التشكيل [...]"، " [...] يمكن استنتاجه من ترسيمة بنية التكوين الاجتماعي بصفة عامة") ما يمكن اعتباره أحد أشكال التوليفات لأنماط الإنتاج الممكنة ومن التحويلات التي تطالهم، ولكن كذلك الادعاء "النظري" الذي يشكل المبدأ المكون للطموح الذي يجد تبريره "النظري" في رفضه ل"لنسبوية" و"التاريخانية"، الطموح للوصول إلى "علم" بدون ممارسة علمية، وإلى "إبستيمولوجيا" مختزلة في خطاب قانوني حول علوم الآخرين.

الأمر بكل بساطة هو أنه بدل أن أقول: بما أن الكل تاريخي فالكل باستمرار انتقال أو الكل في حالة انتقال باستمرار (وهذه هي التاريخانية كما كانت تتداول) كنت أقول: لا وجود لتاريخ حقيقي إلا إذا تواجد انتقال (ثوري)، وليست كل المراحل بمراحل انتقال، ما يمثل، بين قوسين، نموذجا رائعا للنحو الذي يمكن عليه تطبيق التمثل التجريبي-الخطي للزمن من حيث هو الشكل المسبق المفترض للتقسيم الزمني.

(ص 39)

والأهم أن هذا يعني أنني لم أتمكن من الخروج من الالتباس الشائع الذي يلف مفهوم "إعادة إنتاج" العلاقات الاجتماعية، واستمررت في التفكير باللجوء إلى هذا المفهوم وفي نفس الآن في الشكل الاجتماعي ل(إعادة) الإنتاج لشروط الإنتاج وهي مغيرة ومحطمة جزئيا بعملية الإنتاج نفسها، ومن جهة أخرى، التماثل مع الذات، واستمرار علاقات إنتاج معينة.

(ص 39)

وراء هذا المنطق يكمن تمثل فلسفي قديم.

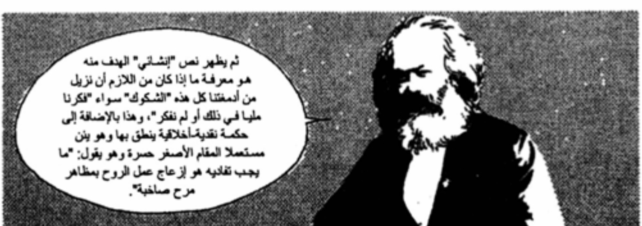
(ص 40)

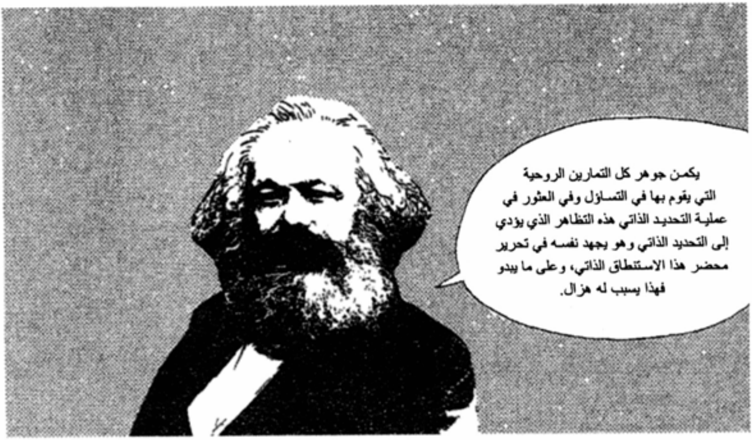
وما من شأنه أن يقدم كذلك تفسيرا لهذه "النكسة" هو القوة التي تتوفر عليها فكرة اقتصادية قديمة، فكرة قديمة لدى علماء الاقتصاد مكنتهم من تحديد

(ص 40)

ويجب القول كذلك، فكرة "اقتصاداوية" التي يبدو بأن ماركس، في بعض نصوصه إذا أخذت بمعزل عن الباقي، لم يسلم منها تماما، في حين أنه ينقل موضوعه من مجال السوق "السطحي" إلى مجال إنتاج

(ص 40)





من المحتمل أن يكون النزوع النسبوي حاضرا على نحو لا يمكن إنكاره في بعض الصيغ المستعملة في كتاب *قراءة الرأسمال* (والتي غالبا ما تكتسب شكل مفردات من النوع البنيوي) مجرد ارتداد وتأثير غير مباشر للنزوع التطوري الذي كان قد سقط فيه عدد كبير من الماركسيين.

(ص 45)

أود الرجوع إلى نقطة البداية والإشارة إلى أن بعض التوجهات التي كانت يتضمنها النص الذي نشرته في كتاب *قراءة الرأسمال* تحول دون الفحص على نحو صارم لتلك المراحل، أي لتلك التغيرات التاريخية الكيفية، بالمعنى الاقتصادي والتطوري المتداول لعبارة "مراحل تاريخية"، أي مراحل خطية في مسار تحقيق نزوع يبقى هو على ما عليه لا يتغير.

(ص 46)

الفصل الثالث

البلاغة العلمية: مساهمة في تحليل المفعول المسمى مونتسكيو

"الغشكونيون يتمتعون بخيال أخصب من خيال النورمانديين"

مالبرانش، *البحث عن الحقيقة*.

لن يجد الراغب في تحليل الطريقة التي تعمل بها التقاليد القرائية- الكتابية نموذجا أكثر ملاءمة من مجموع التعاليق المرتبطة بنظرية المناخ عند مونتسكيو، ويتعلق الأمر بمسألة ترجع إلى العصور القديمة الكلاسيكية وتطرح في كل المباريات من طرف الأكاديميات (بما فيها [أكاديمية] بو سنة 1743، سنوات قليلة قبل صدور كتاب *روح الشرائع*: "هل تساهم اختلافات المناخ الذي يولد الناس فيه في ظهور اختلافات ذهنية؟"). وهكذا أصبح بوسع العديد من "المصادر"، فعلية كانت أم مفترضة، كفيلة بإشعال وتغذية مجادلات بين المثقفين وتعاليق لا حصر لها، التجمع على نحو جزئي وحسب القواعد المتبعة في الأصناف التي تنتمي إليها، والانكباب على النص الأساسي بجدية مبالغ فيها وغير كافية في نفس الآن والتساؤل ليس على حقيقة (أو أصالة) الأطروحات التي يتبناها ولكن على المنطق المتبع قصد إنتاج *مفعول الحقيقة*.

لن يكون هناك داع لمقاطعة سلسلة أسماء الممجدين ليصبح بالإمكان تشكيل موضوع العبادة بحيث يصبح موضوع علم أو، إذا توخينا الدقة، *وثيقة* تستعمل في علم العلوم الاجتماعية لو لم توجد العلوم الاجتماعية في مرحلة البداية، في حالة أفول تجعلها تتأرجح بين الأسطورة والعلم، بحيث يصبح من السهل وضع الأصبع على منطق الأسطورة العالِمة التي ما فتئت تسكن العلوم الاجتماعية. نظرية المناخات تمثل فعلا نموذجا متميزا *للميثولوجيا "العلمية"*، ما يعني خطابا مبنيا على الاعتقاد (أو الحكم المسبق) الذي يتجه صوب العلم ويتسم بتعايش *مبدأين إثنين من مبادئ الانسجام والخلط بينهما*، فهناك انسجام مصرح به يحمل مظاهر علمية مشدد عليها باللجوء إلى عدد من دلالات العلمية الخارجية، وانسجام مخفي، أسطوري في مبدأه. وهذا الخطاب المزدوج والملتبس يدين بوجوده وفعاليته الاجتماعية إلى أنه في عصر العلم من طبيعة الاندفاع اللاواعي الذي يدفع دائما باتجاه تفسير المشاكل الاجتماعية الهامة باللجوء إلى أسباب موحدة وشاملة كما تفعل الأساطير والأديان، أن يرغب دائما في اقتراض أنماط التفكير والتعبير المستعملة في العلم.

الجهاز العلمي

عندما نكون مدفوعين بهاجس الرقابة الإبستيمولوجية ونعمل على إظهار تناقضات الميثولوجيا المعقلنة[1]، فإننا نحرم أنفسنا من إمكانية

---

(1) يرصد بيير غورو Pierre Gourou كل التناقضات الموجودة في الكتابين الرابع عشر والسابع عشر من *روح الشرائع* دون الانتباه إلى المبدأ الأسطوري، بكل ما=

إدراك ما يمكنها من البقاء متماسكة وفعالة اجتماعيا إلى حد أصبحت معه كفيلة بتبرير نقد من هذا القبيل والصمود في وجهه، أي تقاطع الجهاز "العلمي" (الذي يتوفر على فعالية رمزية مستقلة عن قيمة الحقيقة) وشبكة الدلالات الأسطورية التي تُؤمن لها انسجاما من نوع مختلف. بتعبير آخر، فالقطيعة الأكثر راديكالية مع الاستعداد التقديسي الذي يدفع على نحو طبيعي الممجدين إلى العمل على تبرير كل الأمور

= تحمله هذه المفردة من معنى، الذي يعطي لهذا الخطاب المتناقض ظاهريا انسجامه الحقيقي، إلا أنه كان على حق عندما يلاحظ قائلا: "من الأهمية بمكان الإشارة إلى وجهات نظر مونتسكيو هذه [لأنها توجد فينا] وإن في حالة رقود -وهي على استعداد للاستيقاظ- بالنحو الذي كانت توجد عليه عنده. على الرغم من وجود إمكانية تكذيب [لما قاله مونتسكيو] انطلاقا من ملاحظات قد تكون أصح من تلك التي كان بالإمكان الوصول إليها في وقت مونتسكيو، فنحن كذلك نؤمن بأنه بالنسبة لسكان الجنوب فسكان الشمال أطول قامة وأهدأ وشغالون ونزيهون على نحو أكبر وأكثر مبادرة وجديرون بالثقة أكثر، كما أنهم أقل تعلقا بمصالحهم الخاصة."

(Pierre Gourou, «Le déterminisme physique dans l'*Esprit des lois* », *L'homme*, septembre- décembre 1963, pp. 5-11).

ورغم ذلك فإذا كان التناقض بين الشمال والجنوب لا زال حاضرا في الأذهان ويعمل عمله، سواء تعلق الأمر بالطريقة التي نفكر بها في التناقض الموجود بين "الدول النامية" و"الدول السائرة في طريق النمو" ("المحور شمال-جنوب") أو داخل البلد الواحد، التناقض بين الجهات ("الشمال والجنوب") فسيصبح في حكم المفارقة التاريخية القول بأن مونتسكيو (الذي يعتبر انطلاقا من مبدأ التصنيف هذا "رجل جنوب") كان يفكر في التناقض ذاته بين الشمال والجنوب في فرنسا، هذا التناقض الذي يقول روجي شارتيي Roger Chartier بأنه لم يظهر إلا في مرحلة لاحقة.

بدون استثناء[1]، لا تعني أنه يجب علينا أن نحجم عن الأخذ في الحسبان كل العناصر المكونة *للبلاغة العلمية* التي تساهم في تعزيز فعالية الميثولوجيا "العلمية" الخاصة، بالإضافة إلى هذا فهي تشهد على قصدية علمية. ويتعلق الأمر أولا [بالعناصر] المقترضة من علم الطب كما كان معروفا في القرن الثامن عـشر، أي نظرية الأخلاط، وخاصة نظرية الألياف العصبية، التي أسسها جون أربورثنوت[2] John Arburthnot. "الهواء البارد يقبض أطراف نسائج بدننا الخارجية، ويزيد هذا نابضها، ويساعد على رجوع دم الأطراف نحو القلب، وهو ينقص طول هذه النسائج فيزيدها قوة، وعلى العكس يطلق الهواء الحار أطراف النسائج ويمددها فيقلل قوتها ونابضها

---

(1) من بين مظاهره النموذجية ما يلي: "لنقل مرة أخرى بأنه لا يجب علينا السخرية من هذه التجربة البدائية [يتعلق الأمر بالتجربة التي أجريت على لسان ضائن والتي ينقلها مونتسكيو في بداية الكتاب الرابع عشر حول المناخ]، وعلى العكس مما يذهب إليه بريش دو لاجريساي فنحن نرى فيها شعورا ما قبليا بالجهاز الوعائي الحركي للدورة الدموية وشكلا من أشكال تأقلم الجسد مع المناخ. والأهم من هذا هو أن مونتسكيو يركب تجربة في الوقت الذي قد نظنه مفتونا بالتركيبات الثقافية."

(Pierre Vernière, *Montesqieu et l'Esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p. 79).

(2) هناك فقرة قد تكون صالحة لسوسيولوجيا التقاليد القرائية-الكتابية: "من جملة الإنجازات الكبيرة التي حققها القس دوديو طوال المدة الطويلة التي كرسها لدراسة مونتسكيو هو اكتشافه أن من بين المصادر التي اعتمد عليها هذا الأخير في تشكيله لنظرية تأثير المناخ يوجد مؤلف جون أربورثنوت *مقالة في تأثير المناخ على جسد الإنسان*".

(R.Shackleton, The Evolution of Montesquieu's theory of Climate, *Revue internationale de philosophie,* IX, Fasc. 3-4, pp. 317-329).

(الباب الرابع عشر، الفصل الثاني)[1]. إذا حللنا الروح العلمية انطلاقا من علم النفس التحليلي سنتمكن من ملاحظة كيف أن الصور البدائية والتعارضات الأسطورية، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، تستفيد من تعدد معاني المفردات (توازن، قوة، نابض، إلخ...) لتنزلق إلى الوصف التشريحي والفيزيولوجي. فاستعارة الإطلاق تقترن بترسيمة التمديد (أو الضيق) والمطلق للاسترجاع، تحت مظاهر الوصف العلمي، للمعادلة الجامعة بين البارد والقوة (أو الحار والضعف) والتي تشكل، كما سنرى فيما بعد، المبدأ المؤسس للانسجام الأسطوري[2]. بإمكاننا كذلك أن نبين كيف أن نظرية الأخلاط تقترن بالتمثلات العميقة للأطعمة (الخنزير على سبيل المثال، الباب الرابع والعشرون، الفصل الخامس والعشرون) لتفسير الأنظمة الغذائية، والتي تتخذ شكل تأملات مفترضة حول المناخ والاستعدادات الجسدية والذهنية. إلا أن الجهاز والآلة "العلميين" لا يكتفيان باستعمال المفردات والنماذج العالِمة أو حتى باللجوء إلى التجربة (الفحص عبر المجهر للسان ضائن). كل الأمور تشير إلى أن مونتسكيو يجعل من النسق الديكارتي نموذجا ويسعى لتشييد علم للحقائق التاريخية قادر

(1) مونتسكيو، *روح الشرائع*، ترجمة عادل زعيتر، وندسور، مؤسسة هنداوي، 2018.

(2) وما يدل على أن هذا المعنى المضمر قد تم فهمه على أحسن وجه، هو ما قاله أحد المعلقين: "وعلى العكس من ذلك، فالهواء الحار يمدد ويضعف هذه النسائج ما يجعل الدم يدور بوتيرة أقل. الهواء البارد يقوي الجسد ويجعل الدم يدور بسرعة، في حين أن الحرارة تجعل [الجسد] *رخوا وترخيه وتشله*"
(A. Merquiol, Montesquieu et la géographie politique, *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, VII, 1957, pp. 127-146).

على الإمساك، كما يحدث في الفيزياء، "بالعلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء" (الباب الأول، الفصل الأول). وهو يَقدِم باسم العلم والإيمان بتقدم العلم والتقدم بفضل العلم (كما ورد في *خطاب حول الأسباب الكفيلة بتشجيعنا على الأخذ بالعلم* الملقى سنة 1752 متخذا تعابير ديكارتية إلى حد كبير) على تجاوز حدود المعرفة العلمية مستسلما إلى ما سيبدو في نظر علماء في مرحلة متقدمة على أنه شكل من أشكال الافتراض وربما حتى الاغتصاب.

الانسجام الأسطوري

والجدير بالإشارة هو أنه بالإمكان ملاحظة هنا وهناك بأن تحت الجهاز العلمي توجد قاعدة أسطورية واضحة المعالم. ودون الخوض في تحاليل طويلة بإمكاننا أن نسترجع، من خلال رسم بياني بسيط، شبكة التعارضات والمعادلات الأسطورية والتي تمثل بنية توهمية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ترتكز عليها "النظرية" بأسرها.

الشمال = بارد	**الجنوب = حار**
أمراض باردة، الانتحار (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني عشر)	أمراض حارة، الجذام، الزهري، الطاعون (الباب الرابع عشر، الفصل الحادي عشر)
مضيق (مشدود) **= قوي**	**مطلوق** (مرخي) **= ضعيف**
قوة الجسد والروح = **ثقة بالنفس** = **شجاعة = صراحة**	**ضعف = تخاذل** = (**رغبة في الانتقام**) = **ريبة = حيل = جرائم**) = **جبن** (الباب السابع عشر، الفصل الثاني)

انعدام الإحساس (أ) بالألم (ب) ونحو الملاذ (ت)	**إحساس** بالغ نحو الملاذ (الحواس) (ث) = حب= **سراي** (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني)
موسيقى هادئة (أوبرا إنجلترا)	موسيقى مندفعة (أوبرا إيطاليا)
خيال **محدود** (الباب الرابع عشر، الفصل الخامس عشر)	**خيال** خصب = ريبة (ج) = **غيرة** (الباب السادس عشر، الفصل الثالث عشر)
(نشاط) = **رجولة** (ح)	**سلبية** جسدية، **كسل** فكري
(نبل) الإقدام = مشاعر سخية = فضول	ثبوت الشرائع والعادات (خ)
صيد، رحلات، حرب، خمر (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني)	رهبانية (الباب الرابع عشر، الفصل السابع)
(زواج أحادي-مساواة بين الجنسين)	**تعدد الزوجات** ("عبودية النساء") (الباب السادس عشر، الفصلان الثاني والتاسع)
	عبودية
حرية (الباب الرابع عشر، الفصل الثالث عشر) = ملكية وجمهورية	**استبداد** (د)
مسيحية	إسلام

أ -"وتكون الإحساسات، إذن، أقل نشاطا" (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني).

ب - "فيجب سلخ الروسي حتى يحقن بإحساس" (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني).

ت - "قليل إحساس نحو الملاذ" (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني).

ث - "ويُحب الحب لنفسه [...]، فهو سبب السعادة الوحيد، وهو الحياة" (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني). "الأمم ذات الغُلمة" (الباب السادس عشر، الفصل الثامن).

ج -"وإن الطبيعة التي منحت هذه الشعوب ضعفا تكون فيه هيابة منحتها، أيضا، خيالا بالغا من الشدة ما يطرقها معه بإفراط" (الباب الرابع عشر، الفصل الثالث). "وما كان القانون [الجرماني] ليعاقب على جرم التصور، بل على جرم العيون، غير أن شعبا جرمانيا عندما انتقل إلى اسبانية [...] وذلك أن خيال الشعب قد اضطرم وخيال المشرعين قد اتقد، فارتاب القانون من كل شيء في سبيل شعب كان يمكنه الشك في كل شيء." (الباب الرابع عشر، الفصل الرابع عشر).

ح - "وتتماس الشعوب المحاربة الباسلة النشيطة والشعوب المخنثة المتوانية الهيابة تماسا مباشرا" (الباب السابع عشر، الفصل الثالث). "تدل الإحصائيات في مختلف أماكن أوروبة أنه يولد فيها ذكورا أكثر من الإناث، وعلى العكس تخبرنا الرحلات إلى آسية وإفريقية أنه يولد فيهما إناث أكثر من الذكور بدرجات" (الباب السادس عشر، الفصل الرابع).

خ - "إذا أضفتم إلى ذلك الضعف في الأعضاء، الذي يجعل شعوب الشرق تتقبل أقوى انطباعات العالم، بعض الكسل في النفس المرتبط في كل البدن بحكم الطبيعة، والذي يجعل هذه النفس عاجزة عن أي عمل وجهد وجدال، أدركتم أن النفس تعود غير قادرة على تغيير الانطباعات بعد أن تتقبلها، وهذا ما يجعل القوانين والعادات والأوضاع، حتى التي تلوح خلية كطراز اللباس، في الوقت الحاضر كما كانت عليه منذ ألف سنة" (الباب الرابع عشر، الفصل الرابع).

د - "تشعر الشهوات بنفسها باكرا في الأقاليم الحارة حيث يسود الاستبداد عادة، وهي لم تلبث أن تسكن فيها" (الباب الخامس، الفصل الخامس عشر). "تكون النساء في الأقاليم الحارة بالغات في الثامنة والتاسعة والعاشرة من سنيهن، وهكذا تسير الطفولة والزواج معا فيها، وتشيب النساء في العشرين من عمرهن، ولذا لا يجتمع العقل والجمال فيهن مطلقا، ومتى تطلب الجمال أن يكون السلطان له صده العقل عن ذلك، ومتى أمكن العقل نيل ذلك عاد الجمال غير موجود، ويجب أن تكون

النساء تابعات؛ وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يجعل لهن سلطانا مطلقا في مشيبهن لم ينعم الجمال عليهن به في شبابهن" (الباب السادس عشر، الفصل الثاني). "ومن الأقاليم ما تكون الطبيعة البشرية فيه بالغة القوة فلا تعمل الأخلاق فيها شيئا، فدعوا رجلا مع امرأة، وهنالك تكون الشهوات مهابط فيكون الهجوم أكيدا والدفاع مفقودا، ففي هذه البلاد لابد من المتاريس بدلا من التعاليم" (الباب السادس عشر، الفصل الثامن). "قلنا فيما تقدم: إن شدة الحرارة كانت توهن قوة الناس وشجاعتهم، وإنه كان يوجد في الأقاليم الباردة قوة في الجسم والروح تجعل الناس قادرين على القيام بأعمال طويلة شاقة عظيمة جريئة [...]. ولا ينبغي أن يُحار، إذن، من أن جبن شعوب الأقاليم الحارة جعلها *عبيدا* دائما تقريبا، وأن شجاعة شعوب الأقاليم الباردة أبقتها *أحرارا*" (الباب السابع عشر، الفصل الثاني).

شبكة العلاقات هذه تنتُج، كما هو الحال دائما، عن عدد محدود من التعارضات التي لا يتم استحضارها، في غالب الأحيان، إلا بذكر أحد الطرفين وهو المؤشر عليه[1]، ويمكن إرجاعها إلى تعارض مولّد وهو تعارض *السيد* (على نفسه، ومن ثمة على الآخرين) *والعبد* (للحواس والأسياد). رجال الشمال، رجال أحقاق، "نشيطون"، في منتهى الرجولة والامتداد، منتصبون كما لو كانوا نوابض ("الرجل، يقول مونتسكيو في إحدى كتاباته، كالنابض كلما انتصب كلما كان على أحسن حال")، حتى وهم في حالة شغف أو صيد أو حرب أو شراب.

---

(1) وهكذا يمكن ملاحظة بأن عددا من خصائص شعوب الجنوب، السلبية منها [على وجه التحديد]، لا تُذكر إلا عندما تكون الحاجة لوصف فضائل [رجل] شعوب الشمال: "كثير ثقة بالنفس؛ أي: كثير شجاعة كثير علم في الانسان بأفضليته؛ أي: قليل رغبة في الانتقام، وكثير رأي في سلامته؛ أي، كثير حرية وقليل ريب وشطارة وحيل" (الباب الرابع عشر، الفصل الثاني) (يلاحظ في الرسم البياني بأننا وضعنا بين قوسين الثيمات المؤشر عليها والتي لا تظهر إلا بفعل التماثل وعلى نحو ثانوي).

وبالمقابل، فرجال الجنوب محكوم عليهم بالعبودية وبالخضوع للحواس والمشاعر وللخيال أيضا، ولمبدأ الشره pleonexia الجنسي وعذابات الريبة والغيرة، وعليه، فهم محكوم عليهم باتخاذ مواقف سلبية (الخنوثة) اتجاه الشغف السلبي بامتياز وهو الحب الجسدي الملح والذي لا يمكن أبدا إشباعه والشغف بالنساء وهو شغف نابع من طبيعة مخنّثة ومخنّثة، شغف *يخلق توترا* ويضعف ويرخي ويترك الإنسان بلا *نابض* (مرونة) وبلا طاقة[1]. وهذه الاستعدادات المتراخية والمرتخية وبالحرف الواحد *المخنثة*[2] تنتج عنها إنسانية مستعبدة على نحو مضاعف محكوم عليها أن تبقى دائما تحت السيطرة، على اعتبار أنها لا تعرف كيف تسيطر على نفسها. وهذا الجانب من التعارض الأساسي يتحقق بشكل كامل في توهم *السراي*[3]، موضع الحب

(1) بإمكاننا ملاحظة التواطؤ العميق الموجود بين التلاعب بالمفردات والتلاعب بتوهمات مبنية على ضمانات علمية. لنُشر على سبيل المثال إلى كل أشكال الشجب لاعتبارات طبية للاستمناء ولكل أشكال الإفراط التي من شأنها أن تقوض "الاقتصاد الحيواني" وأن تبذر "القوة الحيوية"، التي ظهرت بقوة في القرن الثامن عشر: "تحتل محاربة الاستمناء مكان الصدارة في القرن الثامن عشر وفي الخطاب القمعي حول الجنسانية. ابتداء من كتاب الدكتور بيكر، *أونان أو خطيئة الاستمناء الشنيعة* الذي نشر في لندن سنة 1710 إلى أواخر القرن ظهرت ستة وسبعون مؤلفا (كتب وكراسات ومقالات) مكرسة لهذه "العادة المشؤومة" " (ت. تاركزيلو، *الاستمناء لمؤلفه تيسو، القرن الثامن عشر، تمثلات الحياة الجنسية*، رقم 12، 1980، ص 79-96).

(2) نلاحظ وجود استعمال مماثل عند ديدرو Diderot لمفردة "مخنث": "وإذا ما كان التسامح مع ميله المخنث صوب الشهامة ممكنا إلا لأنه كان رجلا ذا مروءة." (*Jacques le fataliste et son maître*, Paris, Gallimard, 1973, p. 145).

(3) تمكن جان ستاروبينسكي Jean Starobinski من الملاحظة على نحو واضح للازدواجية التي تطبع الصورة المعطاة لسراي أصفهان والتي تمثل التجسيد=

الذي "يولد ليهدأ دون توقف" وتعدد الزوجات الذي يشكل أحد مظاهر عبودية المرأة التي تجد مبدأها المشكل لها في عبودية الرجل [وخضوعه] للحواس، ومن ثمة للمرأة. والملاحظ أنه من خلال التعارض المبدئي الذي يوجد بين المذكر والمؤنث يصبح بإمكان العلاقة مع المرأة والجنسانية أن تحكم على ميثولوجيا ناتجة، كما هو الشأن في غالب الأحيان، عن عملية تركيب بين توهمات اجتماعية وتوهمات جنسانية مغذاة بعناصر اجتماعية. وليس من قبيل الصدفة أن يجد مونتسكيو نفسه مدفوعا للتساؤل بوضوح عن "صلة الإدارة المنزلية بالسياسة" (الباب السادس عشر، الفصل التاسع)، وذلك على اعتبار أن هذه النقطة هي التي تتجمع فيها، بالإضافة إلى الجنسانية والسياسة، حبكة الدوافع الواعية حيث يتعلق الأمر "بالعبودية المنزلية" بمعنى "عبودية النساء"، والسلسلة الخفية المكونة من توهمات لاواعية مشكلة اجتماعيا حيث يتعلق الأمر بما *تزاوله* النساء من سيطرة (بالإضافة إلى ثيمة *الحيلة* وهي قوة الضعفاء) وبالاستبداد من حيث هو السبيل الوحيد للإفلات من سيطرة النساء الذي بقي في متناول رجال خاضعين على نحو خاص إلى هذه *السلطة التي تبقى شريرة أينما وجدت*[1]. ومن

= الأكمل للعبودية والطغيان الشرقيين: "تم تقديم الصور "المثيرة" على نحو متساهل إلى حد كبير حتى لا تصبح في متناول خيال مونتسكيو الجشع).

(J. Starobinski, *Montesquieu par lui-même*, Le Seuil, 1953, pp. 67-68).

(1) "من هو رب الأسرة الذي يستطيع أن يقر عينا ساعة في الشرق عند افتراضنا ذات حين انتقال خفة نسائنا وعدم رصانتهن، وأذواقهن ونفورهن، وما كبر وصغر من أهوائهن، إلى حكومة شرقية، فيكن في مثل ما يتمتعن به من نشاط وحرية بيننا؟ أناس متهمون في كل مكان، أعداء في كل مكان، وترتج الدولة، ويشاهد سيل أمواج من الدماء." (الباب السادس عشر، الفصل التاسع).

الواضح أنه لا يمكن أن نطلب من الأسطورة، حتى في حالة كانت "معقلنة"، أن تكون منطقية أكثر مما في استطاعتها.

وعلى الرغم من أن نسق العلاقات الأسطورية يبقى حاضرا على الدوام وبشكله الكامل في ذهن الكاتب وقرائه (والذين عندما يقرؤون مفردة سلبية، على سبيل المثال، يفهمون خنوثة) فهو لا يظهر أبدا كما هو، فالمنطق الخطي للخطاب يفرض إجراء العلاقات المشكلة له فقط الواحدة تلو الأخرى، أي على التوالي. من هنا يصبح من الممكن للقصدية المُعقلنة التي تحدد الميثولوجيا "العلمية" أن تغطي العلاقات الأسطورية بعلاقات "عقلانية" *تضاعفها* وتكبتها في نفس الآن. فالعلاقة الأسطورية، على سبيل المثال، التي توجد بين السلبية والخنوثة أو بين النشاط والرجولة والتي لا تظهر أبدا من حيث هي كذلك تقوم تحت قناع "قانون" ديمغرافي يعطى بمقتضاه فائض من الذكور لشعوب الشمال "المحاربة" وفائض من الإناث لشعوب الجنوب "المخنثة" (الباب الرابع عشر، الفصل الرابع)؛ كما أن العلاقة بين "المشروبات الروحية"، مشروبات (وشغف) الأقوياء القوية وبين الشعوب "المحاربة" التي تجعلها تصبح "غاضبة" في حين أنها في أماكن أخرى تجعلها تصبح "بليدة" لا تقوم إلا بواسطة نظرية "عالِمة"، نظرية التعرق (الباب السادس عشر، الفصل العاشر) والتي تمكن [الكاتب] كذلك من تبرير الرفض المضاد الذي تعبر عنه بعض شعوب الجنوب إزاء الخنزير (الباب الرابع والعشرون، الفصل السادس والعشرون)، وكذلك العلاقة التي تربط على نحو مباشر وقوي بين السلبية أو الشهوانية وتعدد الزوجات تقوم في مستوى

المنطق الذي يظهر بوضوح تحت غطاء البيولوجيا، باللجوء إلى ثيمة البلوغ المبكر لإناث الجنوب (الباب السادس عشر، الفصل الثاني)، أو الديموغرافيا باللجوء إلى ثيمة سبق ذكرها وهي التي تتعلق بفائض الإناث (الباب السادس عشر، الفصل الرابع). يعمل الخطاب العالِم وكأنه شبكة من تلطيفات كفيلة بتمكين الاندفاع الاجتماعي من التعبير عن نفسه متخذا شكلا اجتماعيا مقبولا وربما حتى مستحسنا وقد لا يخلو من الروعة. وهكذا يصبح بإمكان الحقيقة الأسطورية التي يتم الإعلان عنها منذ الوهلة الأولى وإن تحت أشكال علمية ملطفة ما يعني أنها تبقى مخفية، وهي تلك التي تتعلق بتعارض الهواء البارد الذي *يقبض* النسائج والهواء الحار الذي *يطلقها*، تبدو جلية خمسون صفحة بعد ذلك بفضل "إطلاق" كل أشكال الرقابة التي يسمح بها منطق التلخيص ويفرضها: "ولا ينبغي أن يُحار، إذن، من أن جبن الأقاليم الحارة جعلها عبيدا دائما تقريبا، وأن شجاعة شعوب الأقاليم الباردة أبقتها أحرارا، فهذه نتيجة تنشأ عن علتها الطبيعية" (الباب السابع عشر، الفصل الثاني). تراخي النسائج، تراخي العادات، تراخي النابض الحيوي، انحسار طاقة الرجولة، الجبن: وكما يبدو واضحا، يكفي لخلق أساطير مقبولة اجتماعيا أن نترك المفردات تلعب فيما بينها وأن نترك العنان للتلاعب بالمفردات، تلاعب المفردات. وكما هو الحال بالنسبة لمفردة lâche التي تعني في نفس الآن متراخ، مطلق، رخو، ضعيف، جبان، فأغلب المفردات تقبل معاني متعددة تكون عادة متمايزة ومستقلة عن بعضها بحيث أنها عندما يتم التقارب فيما بينها، كما هو الشأن في النكتة على سبيل المثال، يكون مفعولها مفاجئا، إلا أنها تبقى متقاربة فيما بينها بحيث أن التذكير

بالوحدة التي تجمعها يبدو مبنيا على أسس معقولة. التوهمات الاجتماعية التي تتولد من لاوعي الكاتب المثقف تحظى بتواطؤ وطواعية لغة وثقافة هما في الحقيقة نتاجان متراكمان على مر العصور للاوعي الاجتماعي الواحد. لم يكن مونتسكيو في حاجة لأرسطو ولا لبودان Bodin ولا لشاردان Chardin ولا للقس دوبوس Du Bos ولا لأربورثنوت ولا لإسبيار دو لابورد Espiard de la Borde ولا لكل هذه "المصادر المجهولة" التي يكتشفها [الباحثون] المتضلعون باستمرار، لكي ينتج المبادئ الأساسية "لنظريته" حول المناخات[1]. فيكفي له أن يغرف من ذاته، أي في لاوعي اجتماعي يشترك فيه مع كل المثقفين من معاصريه[2] يشكل المبدأ المشكل لكل "التأثيرات" التي مارسوها عليه. يبقى أنها بإجازتها *وتقويتها* للتوهم الاجتماعي وبالسلطة والمشروعية اللتين تمنحهما للنحو

---

(1) للاطلاع على جرد لهذه "المصادر" يمكن الرجوع على الأخص إلى
R. Mercier, La théorie des climats des « Réflexions critiques » à « L'Esprit des lois », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53e année, janv.-mars 1953, pp. 17-37 et 159-174.

(2) "إذا كانت هناك من نظرية شعبية وحقيقة مقبولة تقريبا من طرف الكل في ذلك الوقت، فهي نظرية تأثير المناخ والتربة على الصحة والسعادة الفردية والعامة" وعلى أشكال الأنظمة السياسية والقوانين الفردية والعامة (أ. ميركيول، المرجع السابق). المنطق القاضي بالمزايدة، كما يفعل المختصون، في تمديد مساحة "المصادر" (أو "التأثيرات") يبعث على طرح مسألة غير ملائمة تماما من وجهة نظر سوسيولوجية وهي مسألة "الأصالة" (أنظر، على سبيل المثال، ب. فيرنيير، المرجع السابق، ص 82). (أولئك الذين يلاحظون بأنه بإمكان مونتسكيو أن يقدم على أنها شخصية أفكارا سبق وطرحت قبله هم أنفسهم يرون ضمنيا في كل مؤلف يضم أفكارا قريبة من تلك التي يسوقها مونتسكيو والتي تم جردها في خزانة الفيلسوف على أنه "مصدر" أثر مبدئيا فيه.)

الذي يستعمله للتعبير عن نفسه فالتقاليد القرائية-الكتابية تصبح جزءا لا يتجزأ من الشروط الاجتماعية التي تسهل ظهور الأسطورة العالِمة ولشكلها، أي للغة ذات مظهر علمي تتزين بها وبلا شك لوجودها نفسه، بالإضافة كذلك إلى النحو الذي يتم عليه تلقيها، وإلا فسيكون من الصعب علينا فهم كيف أنه لم يخطر ببال ولا واحد من كل هؤلاء المعلقين أن يحلل المنطق الخاص بالميثولوجيا "العلمية" الذي يظهر بكل وضوح في نظرية المناخات وقد تكون فعالة في مجموع كتاب *روح الشرائع*[1]: الخضوع والتساهل المرافقان للأعمال الشرعية وانخفاض مستوى اليقظة المنطقية الذي يلاحَظ كلما قام اللاوعي الاجتماعي بعمله[2] توحد قوتها لإبعاد [فرضية] إمكانية

---

(1) يجوز لنا التساؤل عما إذا كان مبدأ *الوحدة العضوية* التي يحلو للبعض أن ينسبوها لكتاب *روح الشرائع* تعبر عنها الروابط الواضحة الموجودة بين نظريتَي الأنظمة (وخاصة الاستبداد) والمناخات (ومطابقات أخرى تتعلق بوضعية النساء والحق في الغزو، إلخ...) ليس من نفس النوع، وعما إذا كانت "نظرية" المناخ لا تشكل بعقلنتها على نحو ميثولوجي مجموع "النظرية" (مثلا "سلطان الإقليم هو أول السلاطين"، الباب التاسع عشر، الفصل الرابع عشر).

(2) يكفي أن نتتبع ما آلت إليه نظرية المناخات انطلاقا من مدرسة العلوم الاجتماعية [وأساتذتها من أمثال] لوبلي، أ.. دوبريفيل،هـ. دوتورفيل، ب. بورو، ب. ديشان، إ. ديمولين وإلى مدرسة العلوم السياسية وتمارينها المرتبطة بالجغرافية السياسة، ومن *الأنثروبولوجيا الجغرافية* لمؤلفه راتزيل Ratzel إلى Geopolitik، لاستشعار وجود أساسيات (سياسية) لتبني "نظرية" من بين التأثيرات التي تتركها نجد إلغاء التاريخ وذلك باختزالها الحتمية التاريخية، التي تفتح المجال للفعل التاريخي، في الحتمية الفيزيائية، ما يسهل قبول أو تبرير الوضع القائم (وهذه هي الوظيفة التي يقدم مونتسكيو على إناطتها بمبدأ الحتمية الفيزيائية : "قانون قد يبدو مغرضا عندما نفحصه بالعقل النظري والذي قد نرغب في تصحيحه باسم القانون الطبيعي، وهو في حقيقة الأمر نتاج لسلسلة طويلة من الأسباب والتأثيرات وهي على علاقة بقوانين أخرى =

التعامل مع كل ما يقدم نفسه على أنه موضوع إجلال وذات لعلم ما على أنه موضوع علم.

إنصاف مؤلف *روح الشرائع* يقتضي إطلاق اسمه على مفعول الإرغام الرمزي المتميز إلى أقصى حد والذي ينتُج عن عملية إرغام مشددة تطبق على إسقاطات التوهم الاجتماعي أو التشكيلات المعدة أصلا للأحكام المسبقة لجعلها تتبنى مظاهر العلم التي يمكن الحصول عليها بالإقدام على عملية نقل للمناهج أو لعمليات من علم أكثر تطورا أو ببساطة أرقى. وهذا التأثير يوجد ما يعادله في علمَي الفيزياء والبيولوجيا[1]، إلا أنه يبقى مجاله المفضل هو العلوم الاجتماعية حيث نجد عددا لا يحصى من "النظريات" التي نشأت نتيجة للتقليد الميكانيكي للبيولوجيا، والفيزياء على وجه الخصوص[2].

= متعددة ولا يمكن تغييرها دون سد الطريق في نفس الوقت في وجه روح الوطن العام ومن هنا يتضح بأنه ما يبدو تقدما إلى الأمام من الناحية النظرية قد يكون في الواقع غلطة سياسية. وعليه، يصبح من الأفضل التخلي عن مطلق العدالة والاحتفاظ بالنظام التقليدي على علاته" (ج. ستاروبنسكي، المرجع السابق، صص 86-87).

(1) G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, pp. 39-43.

(2) Werner Stark, *The Fundamental Forms of Social Thought* (London, Routledge and Kegan, 1962),
يمكن قراءة هذا المؤلف على أنه مساهمة في علم أمراض الروح العلمية وهو يذكر ببعض أشكال علم التشوه الخلقي كما توجد في العضوانية (بلونتسكلي، شافل، ليلينفيلد) أو الآلية (باريتو، بطبيعة الحال، ولكن كذلك كريي ولونديبرج ودود، وآخرون). توجد دراسة أخرى تنطلق من المنطق ذاته:
Cynthia Eagle Russett, *The Concept of Equilibrium in American Social Thought*, New Haven, Yale University Press, 1966.

ثبت المصطلحات

أداء	Performance
إرادية	Volontarisme
استدماج	Incorporation
استيعاب داخلي	Intériorisation
اقتصاداوية	Économisme
ألسنية	Linguistique
ألسنية خارجية	Linguistique externe
ألسنية داخلية	Linguistique interne
آلية	Mécanisme
إناسة	Humanisme
إنجازي (قول)	Performatif (énoncé)
اندفاع	Pulsion
إنشائي (فعل)	Constitution (Acte de)
انعكاسية	Réflexivité
انفصال دلالي	Décollage sémantique
إنكار	Dénégation
ايحاء	Connotation
بديهية	Axiomatique
بنيوية	Structuralisme
تاريخانية	Historicisme
تبايني	Différentiel
تجريبية	Empirisme

Surdétermination	تحديد تظافري
Hexis	تخلق
Association	تداعي
Schème	ترسيمة
Opposition	تعارض
Institution (Acte d')	تعييني (فعل)
Interactionnisme	تفاعلية
Dénotation	تقرير
Articulation	تقطيع
Collision stylistique	تصادم (في الأسلوب)
Hypercorrection	تصحيح إفراطي
Hypocorrection	تصحيح تفريطي
Sanction	تصديق، مجازاة
Naturalisation	تطبيع
Spontanéisme	تلقاآوئية
Catharsis	تطهير
Culturalisme	ثقافاوية
Perlocutaire (Acte)	تكليمي (فعل)
Euphémisation	تلطيف
Distinction	تمايز
Représentation	تمثل
Somatisation	تمجسد
Diacrisis	تمييز فارق
Condescendance (Stratégie de)	تنازل (استراتيجية)
Institution	تنصيب

Théoréticisme	تنظيراوية
Fétichisme	تيمية
Sens pratique	حس عملي
Champ	حقل
Allitération	جناس استهلالي
Essentialisme	جوهرانية
Constatif (énoncé)	خبري (قول)
Allodoxia	خلط
Subjectivisme	ذاتاوية
Pragmatisme	ذرائعية
Message	رسالة
Ethos	روح
Habitus	سمت
Sociologisme	سوسيولوجانية
Formalisme	شكلانية
Taxinomie	صنافة
Naturalisme	طبيعانية
Rites d'initiation	طقوس الشروع
Rites de passage	طقوس العبور
Topologie	طوبولوجيا
Organicisme	عضوانية
Sémiologie	علم الدلائل
Téléologie	غائية
Écart différentiel	فارق تبايني

Idiolecte	فردية (لغة)
Phonologie différentielle	فونولوجيا تباينية
Illocutionary force	قوة كلامية
Compétence	كفاءة
Compétence statuaire	كفاءة مكتسبة بحكم المكانة الاجتماعية
Illocutionnaire (acte)	كلامي (فعل)
Idiome	لسان
Métalangage	لغة انعكاسية
Idiolect/Jargon	لغة خاصة
Parole	لفظ
Patois	لهجة ريفية
Parler	لُهيجة
Récepteur	مُتلقي
Émetteur	مُرسل
Incorporé	مستدمج
Doxa	معتقد عام
Protodoxa	معتقد عام أولي
Néologisme	مفردة مستحدثة
Stéréotypes	منمطات
Objectivation	موضعة
Objectivisme	موضوعانية
Métadiscours	ميتاخطاب
Relativisme	نسبوية
Nomothétisme	نوموتيتيقية
Stigmate	وصمة

بيير بورديو

ما معنى أن تتكلم

اقتصاد التبادلات اللغوية

الخطاب ليس فقط رسالة يجب العمل على فكها، إنه كذلك منتوج نعرضه على الآخرين ليقيموه، منتوج تحدد قيمته انطلاقا من العلاقات التي تربطه بمنتوجات أخرى قد تكون أكثر ندرة أو أكثر شيوعا. مفعول السوق اللغوية، الذي ينفذ إلى وعي المتكلمين كلما أحسوا بالخجل أو التوتر وهم يتحدثون في الأماكن العامة، يفرض نفسه حتى خلال التبادلات العادية في الحياة اليومية. ولا أدل على ذلك مما نلاحظه في الأوضاع المطبوعة بالازدواجية اللغوية حيث يبدل المتكلمون اللغات الواحدة بالأخرى دون تفكير وذلك حسب الخصائص الاجتماعية لمخاطبيهم، ومن التصحيحات، إذا توخينا البساطة، التي يضطر أولئك الذين بقوا بعيدين عن اللغة الشرعية أو الذين يحسون بأنهم كذلك إلى إخضاع اللكنة التي يستعملونها لها كلما وجدوا أنفسهم في مواقف رسمية.

بالإضافة إلى كونها أداة تواصل، فاللغة قد تصبح بمثابة دلالة خارجية تؤشر على الغنى، كما أنها قد تكون أداة في يد السلطة. وعلى العلوم الاجتماعية أن تسعى لتفسير ما يمكن اعتباره، إذا تمعنا فيه، مظهرا من مظاهر السحر، وذلك على اعتبار أننا بإمكاننا إحداث تأثير فقط باستخدام مفردات أو إعطاء أوامر أو رفع شعارات. ويجب التساؤل عندها عن مصدر تلك القوة التي تمارس عبر المفردات، الناطق أم ما ينطق به؟ وهكذا نجد أنفسنا إزاء ما كان الإسكولائيون يسمونه سر الوظيفة، أي ما يمكن للاستحالة تحقيقه من معجزات عندما تشحن كلمات الناطق بقوة يستمدها من الجماعة ذاتها التي يمارسها عليها.

الآن وقد تمكنا من تجديد الطريقة التي نفكر بها في اللغة يصبح بوسعنا مقاربة ميدان ممارسة السلطة الرمزية بامتياز، ميدان السياسة، حيث تصبح التوقعات بمثابة تنبؤات تتطلع إلى إنتاج تحققها، والسعي كذلك إلى الفهم، في تركيبتها الخاصة بها، للصراعات التي قد تبدو في الظاهر أبعد ما تكون عن كل عقلانية اقتصادية، كما هو الشأن بالنسبة للصراعات ذات النزعة الجهوية أو الوطنية. بإمكاننا أيضا العمل، من باب التدقيق، على الكشف عن النوايا المكبوتة في بعض النصوص الفلسفية والتي غالبا ما لا تكون صرامتها الظاهرة سوى الأثر الجلي للرقابة الصارمة على نحو خاص التي تمارسها السوق التي كتبت تلك النصوص ذاتها لتعرض فيها.

بيير بورديو

المركز الثقافي للكتاب
للنشر والتوزيع

الدار البيضاء / بيروت
الدار البيضاء: 212522810406+ / بيروت: 9611747422+
markazkitab@gmail.com

ISBN: 978-9920-677-41-7
9 789920 677417